Über

Teleologie und Mechanismus

in der

Philosophie Lotzes

Von

WALTER LOEWIG

Ueber Teleologie und Mechanismus in der Philosophie Lotzes.

Inaugural-Dissertation,

welche

nebst den beigefügten Thesen

mit Genehmigung der hohen

philosophischen Facultät der Königl. Universität Breslau

zur

Erlangung der philosophischen Doctorwürde

Sonnabend, den 10. August 1901, Vormittags 11½ Uhr,

in der Aula Leopoldina

öffentlich verteidigen wird

Walter Loewig
aus Warmbrunn

ACAD. LEOPOLDAT. BIBL.

gegen die Herren Opponenten:

Dr. phil. **Walter Herberz,** Pfarrer zu Breslau
cand. phil. **Johannes Eichhorn,** aus Hirschberg i/Schl.

Breslau
Buchdruckerei H. Fleischmann
1901

Meinem lieben Bruder

Max Loewig

in herzlicher Dankbarkeit.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546309_0011

Einleitung.

Der Streit zwischen Mechanismus und Teleologie.

Der Mensch ist von der Natur zum praktischen Handeln bestimmt. Alle seine Kräfte, des Geistes wie des Körpers, stehen im Dienste des Thätigkeitstriebes. Selbst die abstrakteste Spekulation ist ursprünglich praktischen Bedürfnissen entsprungen und dient im letzten Grunde praktischen Zwecken. Während die Natur das Thun und Treiben der Tiere an instinktmässige Eingebungen geknüpft hat und sie unbewusst die richtigen Mittel zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse finden lässt, gab sie dem Menschen in ausgedehntem Masse Bewusstsein, gewährte ihm dadurch grössere Freiheit in der Wahl zu verfolgender Zwecke und verpflichtete ihn zugleich durch eigene Geistesthätigkeit die Kenntnis der mechanischen Mittel zu erwerben, welche allein die Vollendung jener Zwecke gewährleisten.

Zu Unrecht würden wir indessen in dieser höheren Begabung das specifische Charakteristikum des menschlichen Geistes zu erblicken glauben, das ihn vom Tier unterscheidet. Klug gewählte Waffen und Werkzeuge freilich hätte sie ihm in die Hand gedrückt, mit raffinierter Ueberlegung würde sich der Mensch im rücksichtslosen Kampf ums Dasein behauptet haben, niemals aber hätte er sich zu einer anderen Lebensstufe als zu der eines hoch organisierten Tieres entwickelt. Der „Krieg aller gegen alle[1])“ würde kaum einem Friedenszustand, einer eigentlichen Kultur gewichen sein, wenn nicht jenem Selbsterhaltungstriebe des menschlichen Geistes ein anderer Trieb das Gleichgewicht hielte,

[1]) Hobbes. Vergl. über ihn Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie 3. Aufl. Leipzig 1898, Seite 65.

den wir als Selbstentäusserungstrieb bezeichnen können. Für jenen hatten fremde Gegenstände nur ein Interesse, insofern sie unseren Lebensgenuss förderten oder hemmten; dieser erweckt in uns die eigentümliche Neigung, des eigenen Ichs uns zu entäussern, die Dinge und Wesen der Aussenwelt unabhängig von jeder Rücksicht auf unser Wohl und Wehe zu betrachten, uns in den charakteristischen Reiz ihres Daseins zu versenken und uns in ihm, wär' es auch nur auf Momente, zu verlieren. Ethik, Aesthetik und die Anfänge der Religion wurzeln in diesem Boden. Aber so selbstlos dieser Trieb sich gebärdet, auch er verfolgt zuletzt eine Art Eroberungspolitik. Er verschafft uns den Mitgenuss an den Freuden und Leiden eines fremden Daseins, und da wir doch schliesslich nur wissen, was wir selbst erleben und fühlen, und alles Fremde nur insoweit begreifen, als wir uns selbst darin wiederspiegeln, so drückt er jedem Wesen, das uns begegnet, ob hoch oder niedrig organisiert, ob vollkommen oder unvollkommen, den Stempel unseres eigenen menschlichen Geistes auf. Er führt uns hinab in die ärmlichste und beschränkteste Sphäre eines unvollkommensten Geschöpfes, indem er dieses zur Höhe unseres Empfindens hinaufhebt, er führt uns empor in die höchste und uneingeschränkte Sphäre eines allervollkommensten Wesens, indem er die mangelnde Vorstellung solcher Vollkommenheit dadurch ersetzt, dass er jenes Wesen mit potenzierten menschlichen Eigenschaften ausstattet und auf seine Person alle die Güter häuft, die uns begehrenswert erscheinen. Eine vollständige Durchtränkung der Natur mit menschlichen Begriffen ist das Resultat dieser Bestrebungen.

Haben wir die Verfolgung von Zwecken als den eigentümlichen Inhalt unseres Lebens erkannt, so glauben wir nun auch in den Werken der Natur Verkörperungen von Zweckgedanken zu finden, und wir sehen in ihnen die Wirksamkeiten eines schöpferischen Geistes, der alle Dinge sowie uns selbst nach seinem Willen geschaffen hat. Ward uns durch jene Fähigkeit, fremdes Leid und fremde Lust mitzufühlen, der Sinn sittlicher Gebote überhaupt erst verständlich, so ver-

mögen wir jetzt von dem Gedanken einer allgemeinen Zweckbestimmung der Welt und ihrer Geschöpfe die verpflichtende Würde ihrer Befehle zu entlehnen.

Wenn dergestalt ästhetische und ethische Motive unsern Glauben an einen teleologischen Weltzusammenhang wachriefen und bestärkten, so verwickelten sie zugleich unser Denken in unlösbare Widersprüche, die aus der Uebertragung menschlicher Verhältnisse auf jenes höchste, zwecksetzende Weltprinzip notgedrungen entstehen. Für uns Menschen, die ein fremder mächtigerer Wille in diese umgebende Welt hineingestellt hat, enthält es keinen Widerspruch, dass wir in unserem Handeln durchaus an die Schranken einer geltenden Weltordnung gebunden sind; aber für einen höchsten, allmächtigen Willen dürfte es eine solche Beschränkung nicht geben. Und doch glauben wir aller Orten Zeugnisse einer unverrückbaren Naturordnung zu erblicken. Wollen wir also den naiven Volksglauben an einen allmächtigen Schöpfer und Erhalter der Welt zur philosophischen Weltansicht eines einheitlichen, göttlichen Weltprinzips verklären, so gilt es nichts Geringeres als die Kluft zwischen Teleologie und Mechanismus, zwischen Freiheit und Gesetz zu überbrücken. Beide Begriffe aber bei schrankenloser Geltung schliessen einander aus. Der Begriff einer durchgehenden Freiheit negiert das Vorhandensein einer Gesetzlichkeit, der Gedanke durchgreifender Gesetzlichkeit stellt jede Freiheit in Abrede.

Rein formal betrachtet ergeben sich drei Wege einer möglichen Lösung des Problems. Man kann versuchen, die Erscheinungen des Naturlaufs ausschliesslich auf einen von beiden Begriffen mit jedesmaliger Ausschliessung des anderen zurückzuführen, indem man die vermeintliche Geltung des letzteren für Täuschung erklärt. Es bleiben also die zwei Möglichkeiten, entweder die Herrschaft des Mechanismus zu Gunsten der Teleologie oder aber die Herrschaft einer Teleologie zugunsten des Mechanismus überhaupt zu leugnen. Den ersten Weg wird bei dem heutigen Stande der Naturwissenschaften niemand ernstlich in Erwägung ziehen. Die

Thatsache eines mechanistischen Weltzusammenhanges ist zum mindesten für die meisten Gebiete der Naturforschung unbestreitbar. Der Gedanke eines schrankenlosen Mechanismus mit Ausschluss teleologischer Eingriffe entspricht der modernen naturwissenschaftlichen Richtung am besten. Seine Unrichtigkeit ist auch vom philosophischen Standpunkt nicht darzuthun, aber unwahrscheinlich wird die Leugnung von Zwecken in vielen Fällen bleiben. Ein dritter Weg endlich kann versuchen, die streitenden Parteien zu versöhnen und die Gegensätze von Mechanismus und Teleologie dadurch in Einklang zu bringen, dass er beide Prinzipien aus der gemeinschaftlichen Wurzel eines einheitlichen höchsten Weltprinzips hervorgehen lässt. In diesem Sinne hat in neuerer Zeit Hermann Lotze das Problem behandelt. Die Form der Lösung, die dasselbe bei ihm erhält, wird den Gegenstand der folgenden Betrachtungen bilden; zugleich aber wird es unsere Aufgabe sein, den Gründen nachzugehen, um derentwillen Lotze diese Art der Lösung einer rein mechanistischen vorzieht.

Teil I: Psychologischer Ursprung und logisches Verhältnis beider Begriffe.

Eine Entscheidung darüber, ob einer teleologischen oder einer rein mechanistischen Naturbetrachtung der Vorzug gebührt, kann man natürlich erst auf Grund genauer Abwägung der speciellen Gründe fällen, welche im Reiche der Natur für die eine oder für die andere Auffassungsweise zu sprechen scheinen; immerhin aber wird es möglich und zugleich nützlich sein, aus dem psychologischen Ursprung und dem logischen Verhältnis beider Begriffe als solcher von vornherein die Chancen ihrer konkurrierenden Ansprüche zu beurteilen.

Der Mechanismus gründet die Autorität seines Auftretens auf das Kausalitätsgesetz. Es ist unserem menschlichen Erkenntnisvermögen eigentümlich, die Aufeinanderfolge sinnlicher Eindrücke unter dem Schema von Ursache und Wirkung zu betrachten, und die zwingende Macht dieses Denkgesetzes ist so gross, dass wir ohne weiteres jedes vorliegende Ereignis als die Wirkung einer bestimmten, wenngleich verborgenen Ursache ansehen. Zugleich aber lehrt uns die tägliche Erfahrung, dass dieselbe Ursache nicht bald die, bald jene Wirkung hervorruft, sondern dass allemal die nämlichen Ursachen auch die nämlichen Wirkungen nach sich ziehen. Aber noch mehr! Wir bemerken auch, dass einem Gradunterschied in der Intensität zweier gleicher Ursachen ein proportionaler Gradunterschied im Erfolge ihrer Wirkungen entspricht. So entsteht in uns der Gedanke

eines übergeordneten allgemeinen Gesetzes, nach dem die Erscheinungen sich richten, und das einem bestimmten Intensitätsgrade der Ursachen einen bestimmten Intensitätsgrad der entsprechenden Wirkung zumisst. Die mathematische Formel ist der Ausdruck dieses Abhängigkeitsverhältnisses. Nicht überall freilich vermögen wir den Wert dieser Formel genau zu bestimmen, aber wir bezweifeln darum doch nicht das Vorhandensein eines Naturgesetzes, das auch den noch unaufgeklärten Zusammenhang zweier korrespondierender Erscheinungsreihen in eindeutigem Sinne regelt. Verallgemeinern wir nun diesen Gedanken eines streng gesetzlichen Abhängigkeitsverhältnisses uneingeschränkt auf den Zusammenhang aller Naturvorgänge, so sprechen wir damit den Sinn einer mechanistischen Naturbetrachtung vollständig aus und können mit Lotze „die Idee des Mechanismus in weitester Bedeutung als kausale Wirkungsweise nach allgemeinen Gesetzen“ definieren [1]).

Die Stärke des Mechanismus beruht also darauf, dass derselbe sich direkt auf ursprüngliche Forderungen des erkennenden Denkens gründet. Tritt uns im Leben eine ungewohnte Erscheinung entgegen, für die wir eine Erklärung suchen, so handelt es sich für unser Erkenntnisvermögen überhaupt nur darum, den mechanischen Zusammenhang jenes Vorgangs aufzudecken; dass aber ein solcher vorhanden sein muss, das pflegen wir als ganz selbstverständliche Annahme vorauszusetzen. Insofern nun „Erklärung doch zuletzt nichts anderes ist, als Zurückführung eines blossen Zusammenseins zweier Thatsachen auf eine innere Zusammengehörigkeit nach einem allgemeinen Gesetz [2])“, insofern kann es eine wissenschaftliche Naturerklärung überhaupt nur auf mechanistischer Grundlage geben; und wo wir ein Erklärungsbedürfnis der Naturvorgänge einräumen, da müssen wir

---

[1]) Kleine Schriften II, Seite 197 (3 Bände Leipzig 1885, 1886, 1891).

[2]) System der Philosophie; zweiter Teil: drei Bücher der Metaphysik, 2. Aufl. Leipzig, Hirzel, 1884, Seite 7.

stillschweigend auch bereits von dem Bestehen eines mechanischen Zusammenhanges überzeugt sein.

Gewinnen wir den Begriff des Mechanismus aus dem geordneten Material, wie unser sinnliches Erkenntnisvermögen es uns von aussen zuführt, so liegt dagegen der psychologische Ursprung des Zweckbegriffs allein im Bewusstsein unseres Geistes. Wir würden nie Zwecke ausser uns vermuten, wenn wir nicht vorher das Wesen dieses Begriffs in uns selbst erlebt hätten: denn ein Zweckgedanke deutet nicht auf einen bestehenden Zusammenhang von Ereignissen, er ist vielmehr die Vorstellung eines Willensaktes, also eines gewollten Zusammenhangs, dessen Realisierung noch in der Zukunft ruht. Der Zweckbegriff besitzt also Dasein und Wirklichkeit nur im Bewusstsein wollender Geister.

Nun würde jedoch jeder Zweck die leere Vorstellung eines geistigen Wesens bleiben, wenn es diesem nicht gelänge, ihn zu verwirklichen; und dies könnte ihm nur gelingen entweder durch einen freien Schöpfungsakt, der etwas neues aus Nichts hervorbrächte, hierfür aber glauben wir im gegenwärtigen Weltlauf ein Beispiel nicht zu finden; oder dadurch, dass ihm Mittel zur Verfügung ständen, deren stets gleichbleibende Wirkungsweise nach allgemeinen Gesetzen gestattete, durch Kombination und Variation ihrer Anordnung einen Verlauf einzuleiten, der auf mechanischem Wege den gewünschten Enderfolg herbeiführte. Diese letztere Verfahrungsweise ist uns aus der Praxis unseres eigenen menschlichen Handelns geläufig, und wir dürfen behaupten, dass sie in einer geordneten Welt, wo die nämlichen Ursachen stets die nämlichen Wirkungen nach sich ziehen, die einzige sein wird. Mithin setzt die Erfüllung jedes Zweckes die Mitwirkung eines Mechanismus voraus, der die Mittel seiner Verwirklichung darbietet. Von diesem Mechanismus ist es gleichgiltig, ob jene zwecksetzende Intelligenz ihn als bereits bestehend vorfindet, in welchem Falle sie eben mit seiner Giltigkeit zu rechnen und sich mit ihm abzufinden hat; oder ob sie ihn erst in freier Wahl stiftet, damit, nachdem er nun einmal gilt, er die Durchführung der be-

sonderen Zwecke gestatte, um derentwillen er ins Dasein gerufen wurde. Nur müsste im letzteren Fall die Wahl dieses Mechanismus in Rücksicht auf den Enderfolg geschehen, dessen Vollendung er gewährleisten soll.

Wir haben also bei jedem erfüllten Zweck einmal den an sich formlosen Zweckgedanken, der nur subjektiver Wirklichkeit im Bewusstsein eines geistigen Wesens geniesst, und zweitens die mechanische Verkörperung jenes Gedankens zu unterscheiden, durch welche demselben objektive Wirklichkeit im Naturzusammenhange erteilt wird. Daraus ergiebt sich aber des weiteren für uns Menschen die Unmöglichkeit mittels eigener Beobachtung mit absoluter Sicherheit zu entscheiden, ob ein vorliegendes Ereignis lediglich als das Produkt mechanisch wirkender Ursachen, oder ob es zugleich als Ausdruck einer fremden Willensthätigkeit zu betrachten ist. Denn da wir einmal so organisiert sind, dass wir Zwecke nicht so obenhin als Zwecke erkennen können, — dies setzte ja unsere Gegenwart im Bewusstsein eines fremden wollenden Geistes voraus, — so bleibt uns eben nur übrig, aus der mehr oder weniger sinnreichen Anordnung mechanischer Mittel mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auf das Fortwirken einer zwecksetzenden Absicht im Verlauf mechanischen Geschehens zu schliessen. Zur Gewissheit, dass diese Vermutung zutrifft, würden wir nur gelangen können, wenn jenes Wesen uns von seinem Plane Mitteilung machte. Wir würden zwar auch dann nur eine Reihe mechanischer Erfolge beobachten können, aber wir würden darein zugleich den ordnenden Sinn mitdenken, der alle zu durchlaufenden Entwickelungsstufen vorherbestimmte. Diese Ueberlegungen zeigen, dass sich das Vorhandensein von Zwecken im Weltlauf nicht beweisen [1]) lässt, sie lehren aber auch, dass aus der Giltigkeit eines Mechanismus in der Natur auf die Abwesenheit von Zwecken nicht geschlossen werden kann, da das Weltbild für den untersuchenden Ver-

[1]) Kl. Schr. I, 373.

stand genau das gleiche bliebe[1]), wenn zwecksetzende Vernunft als wenn reiner Mechanismus in ihm regierte. Eine Zweckbetrachtung der Welt wird also, weit entfernt die Richtigkeit ihrer Behauptungen erweisen zu können, sich stets mit der bescheidneren Aufgabe begnügen müssen, lediglich die Möglichkeit eines teleologischen Nexus darzuthun; denn denkbar bleibt es allerdings, jedes einzelne Ereignis zugleich als ein Glied der mechanisch determinierten Kette von Ursachen und Wirkungen und zugleich als ein Werk der zwecksetzenden Vernunft in der vorbedachten Entwickelungsreihe des Weltzusammenhanges zu betrachten.

Der Widerspruch, in dem er zu unseren beiden Begriffen steht, giebt dem Begriff des Zufalls ein berechtigtes Interesse im Rahmen dieser Betrachtungen. Mit einem konsequenten Mechanismus ist dieser Begriff schlechterdings unvereinbar, und auch in einer schrankenlos teleologischen Weltbetrachtung ist kein Raum für ihn. Im Sinne des Mechanismus ist jedes Ereignis notwendig; im Sinne einer Teleologie ist es bezweckt. Dennoch besitzt der Begriff des Zufalls eine berechtigte Geltung neben dem Zweckbegriff.

Wir sahen früher, dass jeder Zweck zu seiner Verwirklichung Mittel voraussetzt. Der Vorrat dieser Mittel bleibt stets derselbe im Haushalt der Natur. Es lassen sich nur Zwecke vollenden, welche in den Mitteln sich begründen lassen, und es werden andererseits bald diese, bald jene Eigenschaften eines und desselben Elementes sein, welche seine Verwendbarkeit im Einzelfalle bedingen. Darum hören aber jene anderen Eigenschaften, deren Wirksamkeit für den beabsichtigten Erfolg nicht in Betracht kam, nicht auf, ihre Kräfte auch nach jenen Richtungen spielen zu lassen, die nicht im Sinne jenes Zweckes lagen. Sie werden darum gleichgiltige oder vielleicht sogar schädliche Resultate erzielen, die gegebenes Falles erst durch neue Anstrengungen

---

[1]) Vergl. Mikrokosmus III, Seite 6 (Der Mikr. ist citiert: Der erste Band nach der 5., der zweite und dritte nach der 4. Aufl. Leipzig, S. Hirzel. 1896, 1885, 1888).

überwunden werden müssen. So ist denn das Dasein des Zufalls in der Natur jener Mittel begründet[1]), deren Verwendbarkeit zu mannigfachen Erfolgen es mit sich bringt, dass sie bei ihrer Anwendung im Einzelfalle nicht restlos in diesem aufgehen, sondern Nebenerfolge erzielen, die für den speciellen Zweck nebensächlich oder auch schädlich, jedesfalls aber für ihn zufällig sind. Wir lassen hier ein Citat aus Lotzes Recension von „Koosen: Der Streit des Naturgesetzes mit dem Zweckbegriff" folgen, wo unser Philosoph seiner Freude über die Unbefangenheit Ausdruck leiht, „mit welcher der Verfasser gegen so viele der gewöhnlichen teleologischen Ansichten zu Felde zieht, die, weil sie einmal von Zwecken gehört haben, nun auch überall deren sehen und nicht zugeben wollen, dass das Gleichgiltige, Zufällige, Zweckwidrige, das aus dem Gegeneinanderwirken der dem Zwecke so notwendigen Mittel gar nicht zu verbannen ist, sich in der Beobachtung auch manchmal zeigen könne. Hätten die Vögel keine Flügel, sagt er, so würden sie ruhig zu Fusse gehen, und wir würden ihren Bau ebenso zweckmässig eingerichtet finden als zuvor. Unstreitig würden die Physiologen es so finden, aber sie könnten es nur, indem sie einigen Teilen der Organisation dann verstatteten da zu sein, ohne eine besondere teleologische Bedeutung zu haben[2])".

Geben wir also im Sinne der Lotzeschen Auffassung die Thatsache zufälliger Erscheinungen zu, so bleibt es einer teleologischen Weltansicht doch unbenommen, auch diese für den Einzelzweck zufälligen Züge des Weltbildes wieder in den Willen eines höchsten Zweckgedankens aufzunehmen, welcher durch Stiftung des besonderen herrschenden Mechanismus der Mittel selbst die bewusste Ursache eingeschränkter Zweckmässigkeit war.

Wir haben bisher das begriffliche Verhältnis von Mechanismus und Zweck aus dem Sinne einer einheitlichen Weltbetrachtung heraus erörtert, wir werfen nun zum Schluss

---

[1]) Vergl. Kl. Schr. I, 312 und III, 291.
[2]) Kl. Schr. I, 375.

noch einen kurzen Blick auf Wert und Verwendbarkeit beider Principien im Gebiet wissenschaftlicher Untersuchung. Indem er das richtige Verhältnis beider Begriffe auch hier abzugrenzen sucht, tadelt Lotze als einen Irrtum, der bis in die neueste Zeit der Physiologie Schaden gebracht habe, jene Gewohnheit, „die Untersuchung der Ursachen und die der Zwecke für zwei Bearbeitungsweisen zu halten, deren eine in dem einen Teile der Erscheinungen, die andere in einem anderen Teile mit Recht angewandt werde, und deren jede immer da aushelfe, wo die andere im Stich lasse[1])". Er betont demgegenüber die Notwendigkeit, beide Principien, und zwar jedes seinem eigentümlichen Charakter entsprechend, ganz allgemein auf jeden Gegenstand der Untersuchung anzuwenden. So kann zum Beispiel der Zweckbegriff wertvolle Dienste leisten als heuristische Maxime in allen den Fällen nämlich, wo mit den speciellen Gesetzen zugleich auch die verursachenden Glieder des Thatbestandes unserer Beobachtung entzogen sind. Alsdann giebt immer „ein erratener Zweck der Erscheinung mehr Inhalt; denn er zeigt sie uns so, wie sie künftig sein wird; gelingt es uns nun noch specieller jenen Zweck in einzelne verschiedene Fälle zu zerlegen, so werden wir eine Menge von Bedingungsgleichungen erhalten, denen allen der unbekannte Thatbestand der wirkenden Ursachen entsprechen muss, um nach allgemeinen Gesetzen die verlangte Erscheinung zu begründen. Die teleologischen Ansichten gewähren daher nie die Erklärung selbst, aber sie leiten auf die Mittel zurück, deren Verhältnisse gegeneinander diese Erklärung geben"[2]). Der Zweck selbst als eine rein „legislative Gewalt", der sich die Massen nur fügen, wenn sie durch die 'executive Gewalt' der Ursachen dazu gezwungen werden, ist zur Erklärung eines Thatbestandes überhaupt nicht geeignet. Eine Erklärung kann nur die Untersuchung über die Instrumentation der Ursachen gewähren.

---

[1]) Kl. Schr. I, 150.
[2]) Kl. Schr. I, 151.

Teil II: Der Mechanismus in der Natur.

Es wäre ein ungeheuerlicher Gedanke, der es unternähme, allen Mechanismus aus der Welt weg zu denken, um für eine durchgreifende Freiheit Raum zu schaffen, die als bewusster Wille, unbewusster Trieb oder als was immer, jedesfalls aber willkürlich schaltete. Kein fester Begriff hätte hier mehr Bestand. Jetzt würde dies, unmittelbar darauf ein beliebiges andere an dem nämlichen Orte anzutreffen sein. Dieselbe Ursache würde bald diesen, bald einen anderen Erfolg nach sich ziehen. Eine solche sinnlose Welt nun existiert in Wirklichkeit nicht. Keine, auch die unvollkommenste Weltansicht nicht, hat je dergleichen behauptet. Das naive Leben rechnet zuversichtlich damit, dass in der Welt der kommenden Tage sich noch alle die Ereignisse und alle die Vorgänge finden werden, unter deren wohlthätigen oder widrigen Einflüssen wir heut uns wohlfühlen oder leiden; auf das Unbefangenste schliessen wir, was heute in der Welt gegolten habe, werde auch morgen gelten.

Wir finden diese Voraussetzung ebenso unerschütterlich festgehalten in den Ueberzeugungen der modernen Naturwissenschaft[1]), die ja auch nicht für die Zukunft vorausbeweisen kann, dass die aufgefundenen Naturgesetze der Gegenwart in ihr sich wirksam erhalten werden. Für jede mechanistische Auffassung ist eben diese stille Voraussetzung wesentlich, der Glaube an einen unerschütterlich gleich-

[1]) Vergl. Metaphysik von 1884, Seite 5.

bleibenden, gleichwirkenden Kreis von allgemeinen Gesetzen; mannigfach verschieden ist nur der Umfang, den ihm die einzelnen Weltanschauungen hinsichtlich seiner Wirksamkeit einzuräumen pflegen. Selbst die Mythologie[1]), als sie das Wirken persönlicher Geister in den Naturvorgängen zu erkennen glaubte, hat doch nie den Versuch gewagt, die Natur restlos zu beseelen. Die alltäglichsten Bemühungen seiner Thätigkeit mussten ja den Menschen schon frühzeitig lehren, „die Welt als ein Reich benutzbarer Sachen zu behandeln, in welchem alle Wechselwirkungen an die leblose Regsamkeit allgemeiner Gesetze gebunden sind“ [2]). Die Gesetze der speciellen Mechanik, die Phänomene der Schwere, des Gleichgewichts der Masse, des Stosses und der Mitteilung der Bewegung, hat auch die Mythologie stets als einen eisernen, unveräusserlichen Bestand im Haushalte der Natur betrachtet, unabhängig von dem Willen der glänzenden Göttergestalten, die sie mehr über als in den Erscheinungen thätig dachte. Wenn Helios am Himmelsgewölbe seinen goldenen Wagen lenkte, so „vollendete das Rad dieses göttlichen Wagens seinen Umschwung nicht nach anderen Gesetzen, als nach welchen allezeit auf Erden sich die Räder jeglichen Wagens um ihre Achse drehen werden“ [3]).

Nicht darin lag also das Neue und Charakteristische der modernen mechanistischen Naturauffassung, dass sie einen völlig neuen Gedanken in die Wissenschaft einführte; was sie von früheren Versuchen unterscheidet, das ist neben der strengeren Formulierung des Begriffs vor allen das erfolggekrönte Streben, immer neue Gebiete des Weltlaufs ihrem Erklärungsprincip zu unterwerfen. Die Astronomie unternahm es, die Bewegungen des gestirnten Himmels zu erforschen, die Bahnen der Weltkörper zu beschreiben und ihre wechselseitige Stellung zu berechnen, die Physik begann das Reich der Naturkräfte sich zu unterwerfen, und

---

[1]) Vergl. Mikrokosmus I, 3—9.
[2]) Mikr. I, 4f.
[3]) Mikr. I, 8.

endlich lehrte die Chemie die manigfachen Naturprodukte der unorganischen Welt auf die Verbindungsweise gleichgiltiger unzerstörbarer Atome qualitativ unterschiedener Elemente zurückzuführen, aus deren willkürlicher Kombination sie nun verstand, nach Belieben herzustellen, was früher nur ein geheimnisvoller Schaffenstrieb der Natur hatte erzeugen können.

Nachdem sich auf allen diesen Gebieten der Mechanismus als giltiges Erklärungsprincip bewährt hatte, dem kein Naturvorgang grundsätzlich widersprach, ging nunmehr die Wissenschaft allmählich zu dem Versuch über, auch das letzte noch übrige Gebiet, das Reich der organischen Natur mit Hilfe der mechanistischen Untersuchungsmethode zu unterwerfen. Lebhafter Widerspruch machte sich alsbald gegen dieses Beginnen geltend. Zu hoch und unvergleichlich schien ja das organische Leben über den unorganischen Weltlauf sich zu erheben, als dass es auf denselben und nicht auf höheren Grundlagen errichtet sein sollte. „Die planvoll aufsteigende Gestalt der Pflanze und die unberechenbare Regsamkeit des Tieres schied eine zu grosse Kluft von der Starrheit und Regellosigkeit ihres unorganischen Wohnplatzes, als dass die unmittelbare Anschauung noch ein Gefühl wesentlicher Gemeinschaft zwischen beiden Gebieten der Wirklichkeit erweckt hätte.“ [1]) Die Phänomene des Wachstums, des Stoffwechsels, der Fortpflanzung, diese charakteristischen Momente des organischen Lebens schienen im lebendigen Körper die Wirksamkeit eines zweckvoll schaltenden, eines freieren Princips zu erfordern, als es die unorganische Welt mit ihrem mechanischen Zusammenhange uns vor Augen führt. Eine Lebenskraft — meinte man — müsse im Organismus thätig sein, welche die Atome zum Gehorsam gegen ihre Befehle zwinge, die darüber wache, dass ihre Pläne nicht durch regellose äussere Einflüsse durchkreuzt würden, die als Heilkraft durch zweckmässige Rückwirkungen etwa doch eingetretene Störungen zu überwinden strebe. Ihre unermüdliche Thätigkeit war

[1]) Mikr. I, 57

es wohl auch, die Leib und Seele zum Leben verknüpfte. Und diese Annahme schien sich zur Gewissheit zu steigern, wenn man über den Verfall des Lebens reflektierte. Hier zeigte es sich ja deutlich, wie die Abwesenheit jener Lebenskraft den im Tode zerfallenden Körper dem nunmehr ungehinderten Spiel der mechanischen Kräfte, die eben aus sich heraus das Leben nicht zu erzeugen oder zu erhalten vermochten, zur Zerstörung überlieferte.

Es ist das grosse Verdienst Lotzes, die mangelnde Grundlage solcher Annahmen auf's Ueberzeugendste nachgewiesen und die Notwendigkeit einer rein mechanistischen Erklärungsweise der Lebenserscheinungen stets nachhaltig vertreten zu haben. Wir stellen im Folgenden die Argumente zusammen, welche unser scharfsinniger Denker so überzeugend gegen seine Gegner in's Feld zu führen versteht, und beginnen die Darstellung der Lotzeschen Polemik gegen die Annahme einer Lebenskraft mit Widerlegung eines bereits namhaft gemachten Einwandes. Die Gegner verwiesen nämlich auf das Bild des verwesenden Leichnams. Sie schlossen aus dieser Thatsache des Verfalls abgestorbener Organismen, dass nur „das übermächtige Gebot einer höheren Kraft während des Lebens die Bestandteile in ihrer Mischung erhalte und den gegenseitigen Verwandtschaften wehre, durch welche sie nach dem Tode in weit andere und einfachere Formen der Zersetzung übergehen [1])". Aber dieser Einwurf, was beweist er im Grunde? Würden wir nicht — meint Lotze — aus demselben Beispiel mit gleichem Rechte folgern dürfen, dass nur eine genau determinierte chemische Mischung das Leben zu erhalten vermöge, und dass die Verwesung des Toten nichts mehr als die „offenkundige Störung dieser Mischung [2])" bedeute, die sich vielleicht schon längst durch Krankheit im Körper vorbereitet haben mochte? Und wenn freilich der Zersetzungsprozess alsbald auch dort eintritt, wo ein gewaltsames Ende

[1]) Mikr. I, 59.
[2]) Ibd.

den Organismus in der Fülle des Lebens zum Stillstehen brachte, sollte nicht dieses Stillstehen auch hier gerade den einfachsten Weg zur Lösung des Problems andeuten? Einer fortdauernden Umwandlung und Zersetzung seiner Bestandteile ist ja doch auch der lebende Körper unterworfen, nur gelingt es der zweckvollen Anordnung des Organismus, stets die schädlichen Verbindungen der chemischen Stoffe dadurch hintanzuhalten, dass ihr Zusammentreffen vermieden wird, und sie aus dem Körper entfernt werden, bevor es ihnen vergönnt war, ihre zerstörende Wirksamkeit auszuüben. Fällt nun im Tode diese Trennung und Beseitigung schädlicher Stoffe infolge des Stillstandes des gesamten Organismus aus, so muss nun allerdings der Verfall des Leibes vermöge derselben chemischen Verwandtschaften der Elemente vor sich gehen, welche bis dahin einzig durch zweckentsprechende Kombination mechanischer Mittel der lebendige Organismus in die nützlichen Bahnen des gesunden Lebens leitete. Und endlich! — Sollte es notwendig sein, daran zu erinnern, dass jene schnelle Zersetzbarkeit nicht durchweg eine Eigenschaft aller und nur organischer Gebilde ist? Umgiebt uns nicht die menschliche Kultur stündlich und aller Orten mit Gebrauchsgegenständen, die sie dem organischen Naturreich entlehnt? Das Holz[1]) des Tisches, an dem wir schreiben, die künstlichen Gewebe der Gewänder, die uns vor den Unbilden der Witterung schützen, sind sie nicht nebst tausend ähnlichen Beispielen beredte Zeugen von der Dauerhaftigkeit und Widerstandsfähigkeit organischer Produkte? Und demgegenüber; wie geringe Beständigkeit zeigen nicht so zahlreiche unorganische Stoffe, die bei den geringfügigsten Anlässen, bei unbedeutenden Aenderungen der Temperatur, bei Zutritt von Luft oder Wasser und zwar nicht selten mit gewaltsamer Unmittelbarkeit in ihre Bestandteile zerfällt werden.

---

[1]) Vergl. Mikr. I, 61; Metaphysik von 1884 Seite 442; sowie Grundzüge der Naturphilosophie 2. Aufl. Leipzig 1889, Seite 70.

Jene leichte Zersetzbarkeit eignet überhaupt nur denjenigen organischen Stoffen, mit deren leichter Veränderlichkeit der Plan des Lebens nicht nur — wie Lotze bemerkt[1]) — „zu rechnen“ hatte, sondern auf die er vielmehr um eben dieser Eigenschaft willen sein Werk gründete; „und selbst von ihnen bleibt es zweifelhaft[2]), ob nicht erst die Einwirkung anderer lebendiger Organismen, die auf ihre Kosten sich zu entwickeln streben, die Kraft bildet, welche ihren Zusammenhang zernagt[3])“.

Indessen die Erscheinung des Stoffwechsels, die unser Philosoph zur Verteidigung seiner Ansicht heranzog, bietet selbst Anlass zu neuen Einwänden. Denn — wirft man ihm ein — „während im Gebiete des Unorganischen jede Kraft an einer bestimmten Masse hafte und mit dem Wachsen und Abnehmen derselben gleiche Veränderungen erleide, überdaure die Lebenskraft den Wechsel der Körperbestandteile und erscheine über ihrer Vergänglichkeit als eine höhere und nicht an den Stoff gebundene beständige Macht[4]).“ Lotze antwortet auf diesen Einspruch in ganz ähnlichem Sinne wie zuvor. Die Behauptungen desselben gelten nämlich bezüglich des Organismus durchaus nicht so unumschränkt, als er glauben machen will, und der erwähnte charakteristische Vorgang des Lebens ist vollends nicht so einzigartig, dass es schwer wäre, ein entsprechendes Gleichnis in der unorganischen Natur aufzufinden[5]). Denn keinen plötzlichen und vollständigen Wechsel seiner Bestandteile überdauert der lebende Körper, sondern nur einen allmählichen Verbrauch und einen langsamen Wiederersatz der zu seinem Aufbau verwendeten Stoffe, und nur so weit geht er unversehrt aus diesem Umlagerungsprozess seiner Elemente hervor, als die innere Struktur der Organe sich in ihm unversehrt erhält. Jedes Bauwerk, dessen schadhafte Ziegeln

---

[1]) Mikr. I, 62.
[2]) Vergl. hierzu Grundzüge d. Naturphilosophie Seite 71.
[3]) Mikr. I, 62.
[4]) Mikr I, 62.
[5]) Vergl. Grdz. d. Naturphil. Seite 70 und Mikr. I, 62ff.

ich successiv durch neue ersetze, zeigt ein ähnliches Schauspiel[1]); und zugleich lehrt die Erfahrung, dass die Fortdauer dieses Spiels der Bewegungen keine ewige ist. Die allgemeine Sterblichkeit der lebendigen Wesen beweist, dass der beständige Wechsel der Bestandteile nur innerhalb gewisser Zeitgrenzen sich forterhält und nicht immer und unversehrt von der Lebenskraft überdauert wird.

Allein aus der Fortpflanzung des Lebens erwachsen neue Zweifel an der Berechtigung einer rein mechanistischen Auffassung der Lebenserscheinungen. Denn — so bemerkt man von gegnerischer Seite — „während unorganische Kräfte, über eine wachsende Menge von Stoffen verbreitet, jedem einzelnen nur einen Bruchteil ihrer Stärke zu Teil werden lassen, verteilt sich in der Fortpflanzung die Lebenskraft ohne eine Schwächung ihrer Stärke zu erleiden, über die neu erzeugten Organismen[2])." Aber der Magnet[3]), der seine Kraft über viele Eisenstäbe verbreitet, ohne darum selbst an Stärke der Anziehungskraft zu verlieren; die Flamme[4]), die viele Stoffe entzündet, ohne an Intensität abzunehmen, zeigen nicht beide, dass jener Einwand voreilig war, und dass seine Behauptung wiederum nicht uneingeschränkt selbst nur im Unorganischen Geltung besitzt? Und weiter: wird man wirklich so gar viel Unmögliches in dem Gedanken zu entdecken meinen; die Anlage eines Keimes organischen Lebens sei eine so sorgfältig angeordnete Verbindungsweise und Mischung seiner Bestandteile, dass ein an sich geringfügiger Anstoss genüge, um den Beginn einer fortlaufenden Entwicklung und Entfaltung einzuleiten, und dass mit Hilfe der zugeführten chemischen Stoffe, deren Wirkungsweise durch jene kunstvolle Anordnung in feste Bahnen gelenkt wurde, ein neuer Organismus aus jenem Keime hervorgehe und allmählich zu selbständigem Dasein heranwachse? So sieht denn Lotze in der „ersten Erzeugung eines neuen

[1]) Vergl. Mikr. I, 62.
[2]) Mikr. I, 64.
[3]) Mikr. I, 64.
[4]) Vergl. Grdz. d. Naturphil. Seite 69.

Wesens keine Aufgabe, von der eine Verminderung der Lebenskraft für ihre Erzeuger zu erwarten wäre. Wohl aber," — so fährt er fort, „mögen die zahlreichen Anstrengungen, die in vielen Geschöpfen der mütterliche Organismus zur frühesten Kräftigung und Entwickelung des Keimes zu machen hat, seine Lebensfähigkeit ernstlicher bedrohen[1])."

Nun bietet aber freilich das Phänomen des Wachstums sogleich selbst den Anlass zu neuen Einwänden. Man kann darauf aufmerksam machen, wie die Lebenskraft mit Zunahme der Last sich steigert, und man wird die Beobachtung hinzufügen, dass „sonst jede Fähigkeit an ihren zunehmenden Aufgaben zu erlahmen pflegt[2])." Indessen auch diesen Einwand hält Lotze nicht für stichhaltig. Er betont vielmehr auf's Neue, dass dieser letzte wie alle übrigen vorgebrachten Gegengründe auf ganz falschen Vorstellungen beruht, die man sich von der Natur des organischen Lebens bereitet. Für durchaus unrichtig erklärt er die vorgefasste Meinung, es müssten die Stoffe der Aussenwelt, die der Organismus sich angliedern will, durch besondere Gewaltmassregeln zu einem Dienste gezwungen werden, dem sie sich sonst zu entziehen trachteten. Eine gewisse Arbeitsleistung mag freilich erforderlich sein, um die Nahrungsstoffe dem Organismus zuzuführen, aber ist dies einmal geschehen, so vollführen jene Stoffe nun die von ihnen geforderten Dienste freiwillig und von selbst nach jenen chemischen Gesetzen, denen sie auch im Unorganischen sich zu unterwerfen gewohnt sind. Kein Akt der Gewalt ist notwendig, sie in den Lagerungen zu erhalten, die sie einmal eingenommen haben. Die eigenen unveräusserlichen Kräfte der Elemente sind es, die vermöge ihrer eigentümlichen Naturen das feste Gefüge des Körpers konstituieren, und die Leistung des Lebens besteht einzig darin, dafür zu sorgen, dass der bestehende Stamm der leiblichen Bestandteile mit dem aufzunehmenden Material der Aussenwelt stets in solcher Anordnung und Form in wechsel-

[1]) Mikr. I, 66.
[2]) Mikr. I, 66 gegen Ende.

seitige Berührung tritt, dass die Umgestaltung der zugeführten Stoffe und ihre Angliederung den Bedürfnissen des Organismus entsprechend vor sich geht.

Wachstum und Fortbestand des Organismus hängt demnach von dem planmässigen Fortgang der vorgesehenen Funktionen ab, in deren Rahmen das Leben verläuft. Man wird ihm nach dem Gesagten vielleicht zustimmen, wenn Lotze hierin lediglich einen wohlgeordneten Mechanismus zu erblicken vermag; aber wird man nicht glauben, nun mit um so grösserem Recht die heilkräftigen Rückwirkungen, durch die der Körper entstandene Störungen auszugleichen und zu überwinden vermag, einer höheren Macht zuschreiben zu müssen? Wird man diese in den Lebensplan doch nicht aufgenommenen und dabei so überaus zweckmässigen Vorgänge nicht als Bethätigungen eines freieren, zwecksetzenden Princips zu fassen und einer besonderen Heilkraft zuzuschreiben berechtigt sein, die durch Auswahl geeigneter Mittel verstände, den Umständen sich anzubequemen? Wir folgen den Intentionen Lotzes, wenn wir die Beweiskraft auch dieser Argumentation in Abrede stellen.

Einmal nämlich muss man sich hüten, die Fähigkeiten jener Heilkraft zu überschätzen. Der Tod, der so häufig infolge anscheinend geringfügiger Störungen den Lebensfaden weit vor seinem Ablauf durchschneidet, die Thatsache, dass so viele Krankheiten zwar überwunden werden, aber dauernde Gebrechen hinterlassen[1]), reden diese und ähnliche Beobachtungen nicht eine vernehmliche Sprache und überzeugen uns davon, dass jener gepriesenen Heilkraft gar enge Grenzen gesteckt sind? — Ist dem nun aber so, und dies lässt sich in keiner Weise leugnen, so sind wir nun unsererseits zu der Gegenfrage berechtigt: „Erhob sich in der That jene Widerstandskraft über die physischen und chemischen Notwendigkeiten als höhere Macht, warum war sie dann beschränkt? Einmal unabhängig vom Mechanismus hätte

[1]) Vergl. Mikr. I, 70.

sie an keiner einzigen Aufgabe scheitern dürfen[1]).“ Die einzige befriedigende Antwort hierauf besteht am Ende doch in dem Zugeständnis, dass eben „auch im Organismus die heilende Rückwirkung an die einmal bestehende Zweckmässigkeit seiner inneren Einrichtung geknüpft ist und nur so weit reicht, als die äusseren Eingriffe diese Anordnung in ihrer wesentlichen Form unangetastet lassen[2]).“

Und zum andern werden wir jene heilenden Rückwirkungen, wenn wir sie in vielen Fällen beobachten, nicht so unvereinbar mit dem mechanischen Princip des Organismus finden können, als man behauptete. Stellte sich derselbe doch als ein System von Teilen dar, dessen Anordnung darauf berechnet sein musste, im Verkehr mit der Aussenwelt mannigfach und regellos einwirkende Einflüsse derselben innerhalb einer gewissen Grenze zu überwinden. Ein so geordnetes Ganze wird diese Fähigkeit nicht sogleich verlieren, wenn diese Grenze überschritten wird[3]). Es wird ihm häufig infolge glücklicher Umstände gelingen, Störungen irgend welcher Art, wenn sie nicht zu bedeutend sind, zu überwinden, und ebenso oft freilich werden seine Anstrengungen scheitern, wenn die Bedingungen solch einer günstigen Constellation ihm versagt sind. Dass es sich bei allen zweckmässigen Rückwirkungen nicht um das Eingreifen eines andersgearteten Princips in den Lauf des organischen Mechanismus handelt, das beweisst im Grunde die Thatsache am deutlichsten, dass auch jene Heilkraft an die gewohnten Funktionen des Organismus gebunden ist und niemals Rückwirkungen ganz ungewohnter Art hervorruft, die nicht bereits das gesunde Leben verwendete[4]). Uebrigens bieten unsere sich selbst regulierenden Maschinen[5]) zwar ein unvollkommenes aber doch nicht grundverschiedenes Beispiel dafür, dass ein

---

[1]) Metaphysik von 1884, Seite 447.
[2]) Mikr. I, 71.
[3]) Vergl. Mikr. I, 70; sowie Kl. Schr. I, 204.
[4]) Vergl. Mikr. I, 72.
[5]) Vergl. Mikr. I, 71.

gewisser Spielraum zur Entfaltung freier zweckentsprechender Rückwirkungen dem Mechanismus nicht so fremd ist, als die gewöhnliche Meinung zu glauben scheint.

Im Anschluss an diese verteidigenden Bemerkungen, wie sie sich grösstenteils in der zusammenhängenden Darstellung des Mikrokosmus finden, bringen wir endlich noch ein positives Argument, auf das Lotze einmal an anderer Stelle näher eingegangen ist. In seinem Aufsatz „Leben, Lebenskraft" verweist er auf die Existenz von Missgeburten und bemerkt: wenn bei diesen die Fehler in der Anlage des organischen Baues doch bereits so bedeutend seien, dass es selbst durch Abweichung vom gewöhnlichen Bildungsgang nicht mehr gelinge, ein der Idee der Gattung entsprechendes Leben zu ermöglichen, wie man alsdann noch etwas Zweckmässiges darin erblicken könne, „wenn die bildenden Kräfte nun doch fortwirkten, obwohl der Zweck ihres Wirkens längst unwiderbringlich verloren sei [1])." Dass dies aber der Fall, dass ein solch unzweckmässiges Geschöpf doch eine Zeit lang zu existieren vermöge, „darin scheine ihm im Gegenteil ein schlagender Beweis dafür zu liegen, dass die Zweckmässigkeit des letzten Erfolges immer nur von einer Disposition rein mechanisch determinierter Kräfte herrühre; deren Ablauf, wenn er einmal eingeleitet ist, ohne Besinnung und Rücksicht auf sein Ziel genau so weit dem Gesetze der Trägheit nach vor sich gehe, als ihm nicht ein Widerstand entgegengesetzt oder die dienenden Mittel entzogen werden. Ein natürliches Gefühl", — so fährt er fort — „würde sich nicht so vor Missgeburten entsetzen, wenn es in ihnen zweckmässige Bestrebungen, doch wenigstens etwas zu bilden bemerkte; das Grauen rühre daher, dass hier der Mechanismus sich emanzipiere und losgerissen von seiner Naturidee mit der besinnungslosen Emsigkeit der Notwendigkeit fortarbeite [2])."

Was die gebräuchliche Gegenüberstellung von Organischem und Unorganischem betrifft, so hebt Lotze hervor,

---

[1]) Kl. Schr. I, 182.
[2]) Ibd.

wie irrig die Meinungen sind, welche das gewöhnliche Urteil über die Grundkräfte der Natur sich zu bereiten pflegt, welche sie in organischen und über die, welche sie in unorganischen Gebilden wirksam denkt. Räumt man das Vorhandensein einer Aehnlichkeit zwischen unseren künstlichen Maschinen und der lebendigen Maschine des Organismus ein, so täuscht man sich doch wieder in den Uebertreibungen, mit denen man den Vorzug der letzteren vor den ersteren schildert. So rühmt man wohl das organische Geschöpf als einen Mechanismus, der sich selbst aufzieht[1]). Man vergisst hierbei, dass wir in der Natur in den Sternensystemen allerdings Beispiele eines sich selbst aufziehenden Triebwerks haben, „indem jeder Stern an seinen vorigen Ort gekommen auch genau die vorige Richtung und Geschwindigkeit wiedergewinnt[2])," dass also diesem sich selbst erhaltenden Bewegungsspiel gegenüber die lebendigen Organismen unseren Maschinen der Kunst weit ähnlicher sehen, welche genau wie jene fortwährend eines neuen Ersatzes und Antriebes ihrer Bewegung bedürfen. Man denkt, wenn man jene Behauptung ausspricht, nicht an das Bild „der verschmachtenden Pflanze, die den freiwilligen Zugang des Wassers durch nichts ersetzen kann und an das des hungernden Tieres, welches zwar die fehlende Nahrung sucht, aber an Entbehrung stirbt, wenn es sie nicht findet[3])." Man übersieht, dass „gerade da, wo in der Natur Grundkräfte frei wirken, die einfachsten mechanischen Verhältnisse jenes perpetuum mobile hervorrufen, wie es die Sternenwelt zeigt[4])."

Jenes andere Princip aber, von dem man behauptet, es zeichne das Lebendige vor dem Unlebendigen aus, jenes Princip der Reizbarkeit, die dem äusseren Einfluss unerwartete, an Stärke, Dauer und Form unähnliche Rückwirkungen folgen lässt, diese Reizbarkeit, eine natürliche Folge der

---

[1]) Vergl. Grdz. d. Naturphil. § 74.
[2]) Kl. Schr. I, 184.
[3]) Metaphysik von 1884, Seite 446.
[4]) Kl. Schr. I, 184.

verwickelten Kombination mechanischer Kräfte, ist jeder unserer Maschinen eigen[1]). Der fragliche Begriff „kann also nie ein Erklärungsprincip der Physiologie werden, vielmehr hat diese umgekehrt das Phänomen der Reizbarkeit aus der bestimmten Kombination mechanischer Prozesse zu erklären, welche diesen inneren Mechanismus des Körpers bildet[2])." Man kann den Vergleich zwischen unseren Maschinen und den Organismen noch weiter ausdehnen und vor allem betonen, dass die Kräfte nicht so verschieden sind, die beide für ihre Zwecke benutzen; es lässt sich zeigen, dass gerade die organische nicht die unorganische Natur es ist, die in den Kinnbacken, in den beweglichen Gliedmassen der Tiere und so fort die Muster der Zange und des Hebels, kurz „die Vorbilder der einfachen Maschinen enthält, die unsere Kunst nachahmt[3])." Ohne uns indessen bei diesem Gegenstande noch länger zu versäumen, gedenken wir nur in Kürze noch des Unterschiedes, der zwischen den Organismen der Natur und unseren künstlichen Maschinen doch immerhin besteht, und den Lotze auch gar nicht aufheben oder leugnen will. Er erblickt ihn allerdings nicht darin, dass grundverschiedene Principien in ihnen herrschten, aber die Anlage beider ist freilich von so verschiedenem Grade der Feinheit, dass die Erzeugnisse unserer Technik den freien Gebilden der Natur gegenüber ihre Kümmerlichkeit nicht verbergen können. Die Ursache ist eine offenbare. „Unsere Maschinen arbeiten mit Kräften zweiter Hand, sie beruhen auf der Festigkeit, der Cohäsion, der Elasticität gewisser Stoffe[4])," welche diese Eigenschaften bereits von Natur mitbringen. Nägel, Bolzen, Reifen und Schrauben müssen die starre Verknüpfung der getrennten Teile unterhalten. Anders ist es in der Natur. Hier wirkt keine äusserliche Verbindung von Mitteln; die unmittelbaren Wechselwirkungen der Nachbarelemente rufen

---

[1]) Vergl. Mikr. I, 78 f. und Metaphysik von 1884, Seite 446 Mitte.

[2]) Kl. Schr. I, 166.

[3]) Metaphysik von 1884, Seite 446. Vergl. auch Mikr. I, 82.

[4]) Mikr. I, 81.

die neuen Bewegungskräfte hervor, und bilden mit ihren ursprünglichen Wirksamkeiten die innige Verknüpfung der Glieder, deren weiche Regsamkeit unsere aesthetische Bewunderung weckt gegenüber der düsteren Starrheit, mit welcher die Bewegungen unserer Maschinen rhythmisch und stossweise sich vollziehen[1]).

Eine letzte Behauptung von gegnerischer Seite endlich lässt sich durch allgemeinere Gründe widerlegen. Man erinnert sich des Aristotelischen Ausspruchs, im Organischen gehe das Ganze den Teilen voran. Lotze verurteilt diesen Satz, insofern man mit ihm andeuten will, dass man von einer Idee des Ganzen[2]) als thätiger Macht die planvolle Entfaltung der Organismen erwartet. Zur Entkräftung jener Behauptung genügt es in der That darauf hinzuweisen, dass sich ja der Organismus nicht in einem leeren Raum oder in einer fremden Welt entwickelt, sondern dass er gezwungen ist, die Stoffe seines Baues aus dieser unserer Welt zu entlehnen. Jener Plan verwirklicht sich also nicht von selbst, sondern nur insofern die dienenden Stoffe nach allgemeinen Gesetzen des Naturlaufs das hervorbringen, was nur scheinbar die Idee gebietet. Man wird darum in jener „Idee des Ganzen“ eine frei schaltende Macht nicht erblicken können. Wollte man aber diesen Versuch dennoch wagen, so würde jene Hypothese die Früchte gar nicht zeitigen, die man von ihr erhofft. Denn notwendig würde diese höhere Kraft, um zweckmässige Massnahmen ergreifen zu können, von der Gesamtlage der Körperatome in jedem Augenblick Eindrücke erfahren, mithin Zustandsänderungen erleiden müssen; sie bliebe also doch immer selbst ein mechanisch thätiger Teil des Organismus, einzig bevorzugt durch seine beherrschende Stellung im Mittelpunkte desselben.

Diese Stellung nun könnte man im lebendigen Körper, falls wir nicht ganz unbegründet die Existenz eines unbe-

---

[1]) Vergl. Mikr. I, 83.

[2]) Vergl. Metaphysik von 1884, Seite 451 f; Mikr. I, 72—78; sowie auch Grdz. d. Naturphil. § 72.

kannten Wesens erdichten wollen, nur der Seele zuschreiben. Und so hat es denn auch in der That an Ansichten nicht gefehlt, welche von der organisierenden Thätigkeit der Seele [1]) die Lösung jener Aufgaben erwarteten und in ihr die Baumeisterin des Körpers zu erblicken meinten. Nun vermöchte sie allerdings die erwähnten Leistungen zu vollbringen, wenn es ihr gestattet wäre in bewusster Thätigkeit ein Bild der jedesmaligen Körperzustände in sich zu erzeugen und alsdann mit zweckmässiger Auswahl der Mittel in diese Ordnung der Elemente einzugreifen. Von solcher Thätigkeit der Seele weiss jedoch wenigstens unsere menschliche Erfahrung nichts. Im Gegenteil sieht dieselbe vielmehr, soweit ihr Bewusstsein reicht, ihre Herrschaft über den Körper an einen ihr völlig unbekannten und unbegreiflichen Mechanismus geknüpft, der ohne ihr Zuthun an bestimmte seelische Zustände gewisse körperliche Bewegungen, an bestimmte körperliche Vorgänge seelische Phänomene bindet [2]). Nichts bliebe also übrig, wie anzunehmen, dass die Seele „von Anfang an mit unbewusster Thätigkeit den Körper organisiere [3]).“ Sie würde in diesem Falle genau „wie alle materiellen Teile desselben als ein unfreies Element zu betrachten sein [4]),“ das in der Verkettung mechanischer Kombinationen nach allgemeinen Gesetzen notwendige Wirkungen entfaltete [5]), und die Thatsache bliebe uneingeschränkt bestehen, dass alle zweckmässigen Wirkungen im Lebendigen von der Verbindungsweise seiner Teile mit Notwendigkeit abhängen.

Auf Grund all der dargelegten Argumente kommt Lotze zu dem Schluss, „dass das Leben innerhalb der Grenzen der Beobachtung nicht mehr neu entsteht, dass eine Erhaltung vielmehr an die ununterbrochene Tradition bestimm-

---

[1]) Vergl. Grdz. d. Naturphil. § 73.

[2]) Vergl. Mikr. I, 315—322; sowie Metaphysik von 1884, §§ 300 u. 301.

[3]) Mikr. I, 77.

[4]) Ibd.

[5]) Vergl. Kl. Schr. I 172.

ter Stoffe mit bestimmter Lagerung ihrer kleinsten Teile gebunden ist, so wie sie in der Fortpflanzung beständig von einem zum andern überliefert werden.“ [1]) Er ist hierbei der weiteren Ueberzeugung, dass alle diese Voraussetzungen auch mit dem Walten Gottes gar wohl zusammenstimmen. Aengstlichen Gemütern, welche glauben der Allmacht des Schöpfers ein Zugeständnis dahin machen zu müssen, dass sie im Reiche des Lebendigen von ihr ein Durchbrechen der Schranken des Mechanismus erwarten, ihnen giebt Lotze seinerseits zu bedenken, dass sie leicht „dadurch, dass sie zu viel behaupten, jede Behauptung unmöglich machen.“ [2]) Denn wenn sie den Satz aufstellen, dass im Organischen aus denselben Prämissen a, b, c bald nach mechanischen Gesetzen d, bald auch ohne mechanische Berechtigung durch die Allmacht Gottes e folgen werde, warum sollte dann nicht auch im Unorganischen z. B. am Hebel zuweilen eine mechanisch unzulässige Wirkung auftreten. „Mit dieser Annahme, dass aus zwei Prämissen mehr als ein Schluss möglich sei, hört alle Naturwissenschaft in einer haltlosen Zweideutigkeit der Gesetze und Erscheinungen auf.“ [3])

Ueberhaupt liegt es Lotze durchaus fern, „in dem Lebendigen die Spuren einer Weisheit zu leugnen, die uns über die mechanische Verkettung blosser Ereignisse auf eine unverstandene schöpferische Kraft hinausweisen“;[4]) nur freilich achtet er es — und gewiss mit Recht — der Allmacht und Weisheit Gottes für würdiger, das Weltall und die Gesamtheit seiner bedeutsamen Erscheinungen nach dem einen, ewigen, ihr immanenten Princip des Wirkens zu erschaffen und zu erhalten, anstatt gezwungen zu sein, nach Art unseres unvollkommenen menschlichen Handelns die selbstgegebenen Gesetze zu durchbrechen, damit es noch nachträglich gelinge, einen nicht genug vorbedachten Erfolg mit knapper Not

---

[1]) Mikr. I, 75.
[2]) Kl. Schr. I, 145.
[3]) Ibd.
[4]) Mikr. I, 74.

zu realisieren. „Möchte es doch endlich geglaubt werden“ — mit diesen Worten wendet er sich gegen die Annahme einer Heilkraft — „dass die Weisheit Gottes keiner Untergötter bedarf, um das Getriebe seiner Welt notdürftig in Ordnung zu erhalten, dass vielmehr aus den eignen Mitteln des Mechanismus alles folgt, was ihm verwirklichen zu dürfen, einmal vergönnt ist[5]).“

[5]) Kl. Schr. I, 216

Teil III: Der Zweck in der Natur.

Die Betrachtungen des letzten Capitels haben den Beweis erbracht, dass der Naturlauf in allen seinen Phasen wenigstens gegenwärtig auf mechanischem Wege sich vollzieht; und was schon die begriffliche Deutung des Wortsinnes von Mechanismus vermuten liess, das lässt sich jetzt mit grösserer Bestimmtheit wiederholen: jede Erklärung von Naturvorgängen muss mechanistisch sein. Nichtsdestoweniger wäre es einseitig, auf Grund dieser Erkenntnis von jeder weiteren Ueberlegung Abstand zu nehmen und unser menschliches Interesse an der Natur durch diese erlangte Einsicht in ihren mechanischen Zusammenhang für erschöpft zu betrachten.

Das teilnehmende Interesse des Menschen an den Naturerscheinungen ist durchaus keine blosse Neugier nach dem verborgenen Zusammenhang ihrer Maschinerie, so bedeutend an sich und so nützlich für sein praktisches Streben diese Kenntnis auch ist. Seine Beziehungen zur Natur sind weit engere. Es ist ein warmes Gefühl der Verwandtschaft und Wesensgemeinschaft, das den Menschen mit ihr verbindet. Er findet in ihr die teilnehmende Gefährtin seiner Freuden und Leiden, die in seinen Jubel und in seine Klagen einstimmt, und die ihrerseits durch ihre Stimmung wie z. B. durch die Melancholie ihrer Einsamkeit, durch die entfesselte Wildheit ihrer Titanenkraft, durch die unerschütterte Ruhe ihrer Erhabenheit u. s. w. den ganzen Empfindungskreis seiner Gefühle beherrscht. In diesem Sinne ist denn auch ästhetische Beseelung der Natur, weit entfernt nur einer entlegenen Mythologie, oder einem raffinierten poetischen Kunst-

griff anzugehören, trotz aller mechanistischen Naturwissenschaft der bezeichnende Ausdruck jener lebendigen Beziehungen geblieben, die das unbefangene Gemüt stets zwischen sich und der Natur herzustellen wünschen wird. Wir sehen eben in der Natur weit mehr als gleichgiltigen Mechanismus, in den Organismen weit mehr als blosse Maschinen, und so wird den wissenschaftlichen Ueberzeugungen des Verstandes die ästhetische Weltansicht des Gemütes dauernd entgegenstehen.

Eine vertiefte Reflexion freilich kann bei dieser Beseelung der Einzelerscheinungen, wie sie der Naturlauf hervorbringt, nicht ernstlich stehen bleiben wollen. Die Endlichkeit und Vergänglichkeit aller irdischen Geschöpfe weisen sie auf ein unendliches und unvergängliches Weltprinzip hinaus, dem dieselben ihr Dasein verdanken. Das Zusammenstimmen und wechselseitige 'Sich Ergänzen' der Naturvorgänge zu einem einheitlichen Weltplane, wie ihn der unbefangene Beobachter nun einmal wahrzunehmen glaubt, wird sie als die Offenbarung eines ordnenden Geistes deuten, dessen Absicht die Bahnen bestimmte, in denen der Naturlauf sich vollziehen sollte, und dessen vorsorgende Weisheit aus der unendlichen Zahl der möglichen Fälle die Wirklichkeit als den einen Fall auswählte, der ihrer Absicht entsprach. Wie vorher die einzelnen Wesen und Erscheinungen, so wird nun durch diese neuen Gedanken die Gesamtheit der Natur erfüllt von dem lebenswarmen Hauche eines in ihr wirkenden Bewusstseins, und alle Einzeldinge hören auf ein willkürliches Dasein zu fristen, sie erscheinen nunmehr als der körperliche Ausdruck von Zweckgedanken, in denen jener schöpferische Geist seinem Willen Ausdruck lieh.

Diese lebenswarme, mitfühlende Umgebung will uns eine rein mechanistische Weltauffassung rauben, und mit ihr zugleich müssen wir fürchten, die Würde unserer eigenen Persönlichkeit in einem ziellosen Wirbel gleichgiltiger Stoffe zu verlieren. Denn, wenn wir selbst nichts weiter als ein zufälliges Naturprodukt darstellen, dessen ganzes Wesen durch mechanische Notwendigkeit vorausbestimmt ist, welche persönliche Bedeutung können unsere Handlungen dann noch

beanspruchen. Welcher Wert kann unser Dasein überhaupt noch auszeichnen in einer Welt, deren Verlauf nichts an sich Wertvolles, sondern blos blinde Notwendigkeit kennt? So stehen also die wertvollsten menschlichen Lebensgüter auf dem Spiele. Das Gebäude sittlicher Lebensaufgaben muss nach Wegnahme seiner beiden Grundpfeiler, unbedingter sittlicher Verpflichtung und persönlicher Verantwortlichkeit, haltlos in sich zusammenstürzen. Vergebens giebt man vor, „die Verbindlichkeit der moralischen Gesetze werde nicht geändert, wenn wir alles geistige Leben als mechanische Wirkung des Stoffes und seiner zufälligen Kombinationen betrachten[1])“. Diese Behauptung bezeichnet nur den gewaltsamen Entschluss trotz aller materialistischen Weltbetrachtung an der Achtung vor dem Sittlichen festzuhalten; dagegen betont Lotze, dass die konsequente Verfolgung jener Gedankenrichtung mit Notwendigkeit nur dahin führen kann, die unbedingte Verpflichtung der sittlichen Gebote aufzuheben und dieselben höchstens noch als Maximen eines durchschnittlich nützlichen Handelns zu empfehlen[2]).

Und andererseits wird eine materialistische Weltauffassung ihre Behauptungen auch nur schwer von dem Verdacht der Unwahrscheinlichkeit befreien können. Die Thatsache, dass es mit Selbstbewusstsein begabte, dass es fühlende und denkende Geschöpfe giebt, bleibt doch immer bestehen, aber es wird uns unwahrscheinlich dünken, dass ein rein mechanischer Weltlauf sie sollte hervorgebracht haben, und ähnlich wie über diese Grundthatsachen des Seelenlebens werden wir über die lebendige Regsamkeit des Gemütes zu urteilen geneigt sein, über den stillen Glauben an einen Weltschöpfer und -regierer oder, um die Grundlage dieser und ähnlicher Vorstellungen sogleich anzugeben, über die Ueberzeugungen von einer Zweckbestimmung der Welt und ihrer Geschöpfe. Auch hier wird es uns stets unbegreiflich scheinen, dass rein mechanische Naturprodukte, wie wir Menschen es doch

---

[1]) Mikr. II. 454,

[2]) Vergl. Mikr. II, 455.

sein müssten, aus eigenem Antriebe jene tief innerlich erlebten Ahnungen zu entwickeln vermöchten, die alles, was der Weltzusammenhang bietet, so unendlich weit überfliegen. Oder wird es uns wirklich verständlich scheinen, wenn wir nun behaupten, Atome und wirkende Kräfte könnten auf mechanischem Wege dahin kommen, dass aus ihrem zufälligen Zusammentreffen neue und zwar entgegengesetzte Grundkräfte resultierten, Leben aus lebloser Materie, Bewusstsein aus unbewussten Atomen neu entständen, und dass dann im Geiste dieser neu entstandenen Wesen der Weltlauf den Eindruck eines zweckvollen Planes machen müsste, der mit seiner wahren Natur im krassesten Widerspruch stände. Ich möchte nicht glauben, dass diese Behauptungen sich unserem Denken von vornherein empfehlen können.

Und bedenkt man nun ferner, dass jene geistigen Phänomene, insofern wir sie unmittelbar erleben, die gewissesten und sichersten Thatsachen sind, die wir von allen Erscheinungen des Naturlaufs kennen, wogegen alle andere Erkenntnis erst aus zweiter Hand, durch Vermittelung jener geistigen Faktoren gewonnen werden, so wird die Unwahrscheinlichkeit einer solchen Weltbetrachtung immer offenbarer. „Unter allen Verirrungen des menschlichen Geistes", urteilt Lotze über den Materialismus, „ist diese mir immer als die seltsamste erschienen, dass er dahin kommen konnte, sein eignes Wesen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln oder es sich als Erzeugnis einer äusseren Natur wiederschenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir leugneten[1])."

Der hier von Lotze ausgesprochene Gedanke deutet zugleich auch den Grund für die Zähigkeit an, mit der wir im praktischen Leben an den Ueberzeugungen des Gemütes festzuhalten pflegen. Nicht gleich der kühlen Reflexion unserer Verstandeskräfte ist die Regsamkeit des Gemütes bloss ein Werkzeug, dessen die Seele sich bediente, um sich

[1]) Mikr. II, 296.

in der umgebenden Welt zu orientieren und die eigenen Gedanken und Stimmungen auf klare und deutliche Begriffe zu bringen; vielmehr achten wir in ihr den innersten Kern unseres eigenen Ichs und verehren in ihren Ueberzeugungen nicht die fraglichen Früchte langdauernder mühsamer Forschung, sondern die lebendigen Offenbarungen des eigensten Wesens unserer Seele und des schaffenden Weltgrundes in ihr. Darum wollen sie erlebt, geglaubt, aber nicht bewiesen werden. Die Rolle, die indessen auch hier dem Verstand mit Recht zukommt, besteht darin, die Berechtigung solcher Gedanken und die Art ihrer möglichen Durchführung zu untersuchen, durch die sie im mechanischen Laufe der Welt sich Geltung verschaffen mögen. Eine gleich vergebliche Mühe ist es dagegen, das Dasein von Zwecken in der Natur einem Menschen erweisen zu wollen, der ihr Vorhandensein rundweg leugnet, wie andererseits einen anderen von ihrer Nichtexistenz zu überreden, der die Macht ihrer Wirklichkeit in seinem Innern erfahren zu haben glaubt. Denn für ihn sind allerdings diese tiefempfundenen Ahnungen und Ueberzeugungen des Gemütes — um mit Lotze zu reden — „ganz anders wahre Erlebnisse als die Gedanken, welche mit grösserer Zurückhaltung später die ruhigere Betrachtung äusserlicher an die Erscheinungen anknüpft[1]).“

Alle vorstehend erwähnten Motive und Ueberzeugungen des menschlichen Geistes, die wir im Rahmen dieser Betrachtungen freilich nur in aller Kürze streifen durften, erhellen hinreichend die Wichtigkeit einer Zweckbetrachtung für die Philosophie, und so lässt Lotze dem ersten Teil seiner Untersuchungen, welcher mit der Anerkennung universeller Giltigkeit des Mechanismus schloss, zunächst eine Prüfung der Dokumente folgen, welche für die Existenz von Zwecken im Weltlauf zu sprechen scheinen, um endlich, nachdem diese Prüfung im bejahenden Sinne entschieden ist, eine Versöhnung der beiden feindlichen Principien, eine

[1]) Mikr. III, 191.

Schlichtung des Streites zwischen Mechanismus und Teleologie zu versuchen.

Es ist nur ein verschwindend kleiner Teil des unermesslichen Weltalls, der unserer Beobachtung offen steht, und von diesem eng umrissenen Bilde sind es wieder nur wenige charakteristische Zeichen, die wir mit einiger Sicherheit als Offenbarungen einer zwecksetzenden Vernunft zu deuten glauben. Aus der unendlichen Zahl der Gestirne, von denen wir nicht wissen, ob auf ihnen ein Leben, dem irdischen ähnlich, sich abspielt, ist unser Blick auf den engeren Umkreis des Planeten beschränkt, den wir unsere Heimat nennen. Das überwältigende Schauspiel der himmlischen Erscheinungen erfüllt unseren Geist mit ehrfürchtiger Bewunderung. Der unermüdliche und ungestörte Lauf der Weltkörper will uns mehr als ein Werk des blossen Zufalls erscheinen, aber das an sich selbst Wertvolle dieses Bewegungsspieles wissen wir nicht zu begreifen [1]).

Der geologische Aufbau unserer Erde spottet mit seiner toten Regellosigkeit erst recht aller Versuche, eine durchgreifende Zweckmässigkeit seiner Bildung zu entdecken. Mit dem Reich des organischen Lebens beginnt erst die Reihe der Daseinsformen, in deren kunstvollem Bau wir mehr als zufällige Produkte des mechanischen Weltlaufs zu bewundern glauben. Aber auch hier, wie verschieden ist nicht der Wert der organischen Formen. Noch im Pflanzenreich mit seinen abwechslungsreichen, schönen und seltsamen Gestalten sind wir in Verlegenheit, Zwecke namhaft zu machen, die würdig wären, in den Bildungsformen der Einzelwesen realisiert zu sein [2]). Im Tierreich endlich gestattet uns das Vorhandensein zweier Phänomene, der Bewegung und der Empfindung, in eben diesen beiden Erscheinungen die Aufweisung verständlicher Zwecke [3]).

Und wenn wir nun die gesamte Tierreihe von den einfachsten und niedrigsten Geschöpfen bis hinauf zu der ästhe-

[1]) Vgl. Mikr. II, 19 Mitte.
[2]) Vgl. Mikr. II, 19 oben.
[3]) Vgl. Grdz. d. Naturphil. § 84.

tisch bedeutsamen Gestalt des Menschen in ihrer Aufeinanderfolge betrachten, welche Zwecke finden wir hier realisiert? Nur die höchsten Formen zu verwirklichen, konnte wohl nicht im Sinne der Natur gelegen haben, warum liess sie sonst die niederen Tierformen neben jenen fortbestehen, statt sie später, wie nutzlos gewordene „Übungsbeispiele“ bei Seite zu werfen[1])? Lotze glaubt also schliessen zu müssen, dass die Natur keineswegs darauf ausging, bloss die höchstentwickelten Gestalten, mit denen sie ihr Werk krönte, ins Dasein zu rufen; er meint ihre Absicht richtiger dahin zu deuten, dass es ihr Bestreben war, den mannigfachsten Lebensbedingungen die verschiedenartigsten Geschöpfe anzupassen, damit jedes einzelne nach seiner eigentümlichen Organisation den vollen Genuss des Wohnplatzes auskosten könne, den sie ihm zugewiesen hatte. Den Sinn der Schöpfung würden wir demzufolge darin finden, eine Mannigfaltigkeit von Lebensformen zu gestalten, die in ihrer Gesamtheit die vollständige Summe eines möglichen Lebensgenusses vereinigten. Keine der niederen Formen war somit überflüssig neben den höheren; „denn selbst der ärmere Gesichtskreis wird anders und intensiver von dem Geschöpf genossen, dessen Alles er ist, als von der höheren Bildung, deren Aufmerksamkeit ihn nur flüchtig streift[2]).“

Demgemäss bestreitet Lotze die Richtigkeit einer Ansicht, welche in der Herstellung jener Stufenleiter der Tierreihe[3]) einen Zweck der Natur erblicken will, und ebensowenig kann er sich überzeugen, dass es der Wert bestimmter Muster festgehaltener Gestaltverhältnisse[4]), wie etwa der des radiären Baues, der Polarität u. s. w. der Tierformen war, in deren Verwirklichung der Schaffenstrieb der Natur ein würdiges Ziel schöpferischer Thätigkeit erkannt hätte. Dagegen erklärt sich ihm die geringe Anzahl verschiedener

---

[1]) Vgl. Mikr. II, 62 f.
[2]) Mikr. II, 63.
[3]) Vgl. Mikr. II, 69.
[4]) Vgl. Mikr. II, 64 f.

Grundformen und die Zähigkeit, mit der typische Formen[1]) von der Natur festgehalten werden, sehr leicht aus der Gleichförmigkeit der Lebensbedingungen aller dieser Geschöpfe. Denn da der Bau aller Tierarten durch Benutzung derselben chemischen Stoffe geleistet werden musste, die sich auf unserer Erde finden, so bedingte freilich die Gleichartigkeit dieser verwendeten Mittel einen allgemeinen gleichförmigen „chemischen Typus." Zugleich aber bewirkte die Anordnung derselben chemischen Stoffe bei Bildung aller Geschöpfe, dass die Prozesse, durch die im Wachstum die Angliederung neuer Bestandteile erfolgen sollte, in allen Tieren ähnliche Anlagen des Baues erforderten. Auf diese Weise entstand ein allgemeiner „ökonomischer Typus" der Tierwelt. Und nachdem nun eine gleichförmige Organisation überall erfordert wurde, so war bereits ein allgemeines Bild der lebensfähigen Geschöpfe vorgezeichnet, und es konnten die individuellen Züge, durch die eine Tierart den besonderen Lebensbedingungen und Zwecken des Daseins sich anzupassen strebte, keinen grundverschiedenen Charakter mehr tragen, und desgleichen konnte auch „die Anzahl der möglichen Gestaltungen, welche der gleichförmige chemische Typus der Tierwelt überhaupt übrig lässt, keine unbegrenzte sein[2])".

Natürlich muss es vergebliche Mühe bleiben, selbst durch Hinweis auf die kompliziertesten und zweckmässigsten Einrichtungen der organischen Bildungen den grundsätzlichen Gegnern jeder teleologischen Auffassung ein Zeichen der Zustimmung abzugewinnen. Entsprechend dem Ausspruche des Lukrez: nicht zum Gehen seien dem Tiere Kniee gegeben, sondern es schreite, weil der Lauf der Dinge zufällig Kniee gebildet habe, werden diese Leugner jedes Naturzwecks auch die harmonische Uebereinstimmung der einzelnen Teile des Organismus zu einem einheitlichen Ganzen ohne gerade viel Scharfsinn stets im Sinne des Lukretischen Wortes deuten können[3]). Lotze urteilt mit Recht, dass „diese Schulweisheit

[1]) Vgl. Mikr. II, 66–68 und Grdz. d. Naturphil, §. 85.
[2]) Mikr. II, 67.
[3]) Vgl. auch Mikr. II, 23.

zu dem Langweiligsten gehöre, was ein einseitiger Eigensinn hervorgebracht habe[1])“

Und in der That liegt jener Behauptung ein ganz unglaublicher Gedanke zu Grunde. Die Entstehung und sinnvolle Entwickelung eines einzelnen Organes mag man vielleicht mit einem Scheine des Rechts dem blind waltenden Zufall zuschreiben. Das organische Leben aber zeigt nicht eine willkürliche Zusammenhäufung solcher zufällig entstandener Bildungen, sondern alle diese einzelnen Organe stimmen zu einem einheitlichen Lebensplane[2]) überein, der zu seiner Verwirklichung aller der Leistungen jener sinnreichen Gebilde und zwar wieder in genauer Anordnung und Aufeinanderfolge ihrer Funktionen bedarf. Ganz unglaublich ist es, diese sinnvolle Kombination mannigfacher verschiedenartigster Teile zur Einheit eines zusammenstimmenden Planes von dem zufälligen Zusammenwirken planlosen Geschehens ableiten zu wollen. Was nun aber in diesem Sinne vom Gesamtorganismus gilt, das muss in gleicher Weise auch von den einzelnen Organen gelten. Auch ihre Entwickelung erscheint als bloss zufälliges Ergebnis mechanischer Kräfte unwahrscheinlich; denn wie alle Organe des Gesamtorganismus zu einem Lebensplane, so stimmen hier alle noch so verschieden gearteten Teile zur einheitlichen Funktion des einen Organes zusammen. Denkbar bleibt bei alledem die Entstehung der organischen Wesen aus dem Chaos durch rein mechanische Kräfte immer, wahrscheinlich aber wird sie dem unbefangenen Gemüte niemals erscheinen. In der Descendenztheorie giebt nun Darwin eine gewisse anschauliche Schilderung, wie sich die gesamte Tierwelt bis hinauf zu den höchsten Formen durch zufällige Variation aus der Urzelle entwickelt habe. Lotze vermag sich den Behauptungen des Darwinismus nicht anzuschliessen. Er hält vielmeh an der Annahme streng gegen einander abgeschlossener

---

[1]) Metaphysik von 1884, Seite 448.

[2]) Vgl. Mikr. II, 23 f.

Gattungen fest[1]), die niemals in einander übergehen und widerlegt die Darwinsche Lehre durch folgende Kritik ihrer Grundsätze.

Was zunächst die Abstammung der gesamten Organismen von einem Urorganismus betrifft, so findet Lotze die Vermutung durchaus unwahrscheinlich, dass das erste Zusammentreten der Elemente zu organischem Protoplasma nur an einem Punkte der Erde oder vollkommen gleichförmig über die ganze Erdoberfläche hin erfolgt sei. Es sei vielmehr „die ursprüngliche Mannigfaltigkeit einfacher und entwickelungsfähiger organischer Typen jedesfalls die wahrscheinlichere Vermutung[2])."

Bedeutet dieser Einwand nur eine Modifikation der Darwinschen Lehre, so fällt dafür die Argumentation, die unser Philosoph gegen die leitenden Grundsätze jenes Systems geltend macht[3]), um so bedeutender ins Gewicht. In dem ersten Satz Darwins, jedes organische System von Elementen habe die Neigung zu variieren und zwar ohne alle bestimmte Richtung, weist Lotze mechanische Unkorrektheiten nach.

Bedeutet nämlich das Wort „Neigung" eine thatsächliche Bewegung, in der sich ein organisches System befindet, so muss diese Bewegung auch in einer bestimmten Richtung begriffen sein, mithin würde ein entwickelungsgeschichtlicher Erfolg jenes Systems nicht einer zufälligen Variation, sondern dem konsequenten Fortwirken eines von Anfang an in ihm lebendigen prämeditierten Entwickelungsgesetzes zu danken sein. Bezeichnet aber „Neigung" überhaupt nur die Möglichkeit zu variieren, so bedarf es immer erst einer äusseren Ursache um jene mögliche Variation nach einer bestimmten Richtung hin in Wirklichkeit umzusetzen. Die andere Annahme Darwins, dass nämlich jede einmal entstandene Variation sich zu vererben suche, widerspricht in dieser allgemeinen

---

[1]) Grdz. d. Naturphil. § 90.

[2]) Metaphysik von 1884, Seite 466. Vergl. auch Grdz. der Naturphil. § 94.

[3]) Zu vergl. Grdz. d. Naturphil. §§ 91—93.

Form dem vorgenannten Satze. Im Uebrigen bemerkt Lotze, dass jene Vererbung um so unwahrscheinlicher werde, je mehr man den einzelnen Teilen des Organismus die Fähigkeit zuschreibe, selbständig zu variieren. Denn wenn der Zusammenhang des Ganzen nicht vermögend gedacht werde, die grenzenlose Veränderlichkeit der Teile einzuschränken, so könne man umgekehrt auch von den Teilen keinen zwingenden Einfluss auf den Gesamtorganismus erwarten, die so entstandene Variation zu vererben. Man muss also annehmen, fährt Lotze fort, „dass nur solche Variationen sich vererben, durch welche bloss eine in den Plan des organischen Systems aufgenommene, aber ihrem Wert nach unbestimmt gelassene Grösse einen bestimmten Wert erhalten hat. Denn nur von dieser ist es möglich, obgleich gar nicht notwendig, dass sie, vermittelst dieses planmässigen Zusammenhangs, eine zu ihrer eigenen Vererbung führende Umänderung des ganzen Systems bedingt[1])."

Die Darwinsche Lehre behauptet nun drittens, dass von den so enstandenen „zufälligen" Bildungen nur diejenigen im Kampf ums Dasein sich erhielten, die am vollkommensten den äusseren Bedingungen entsprachen, und dass so die wirklich vorhandenen Arten hervorgegangen seien, während die schwächeren von den stärkeren verdrängt wurden. Lotze entgegnet, dieser an und für sich richtige Gedanke mache doch nur das Uebergewicht einer schon bestehenden Variation über eine andere ebenfalls schon bestehende verständlich, er sei aber völlig ausser Stande, die Entstehung der organischen Formen selbst zu erklären. Eine „Adaptation an die Aussenwelt" — so führt Lotze aus — kann doch nur als mechanisch begründete Folge aus dem Zusammenwirken äusserer und innerer augenblicklicher Constitution des Organismus hervorgehen. Von äusseren Einwirkungen, die keineswegs „unendlich verschieden und geheimnisvoll" sind, können wir daher niemals eine Entwickelung des Organismus zur Verwirklichung einer Bildung erwarten, die

[1]) Grdz. d. Naturphil. Seite 92 f.

keinem gegenwärtigen, sondern einem erst in der Zukunft realisierbaren Zweck entspräche. Wir müssten also annehmen, dass die äusseren Einflüsse nur Gelegenheiten für die Thätigkeit eines prämeditierten Entwickelungsgesetzes bildeten, welches durch einen fortlaufenden Entwickelungsgang allmählich zu Bildungen hinführe, deren künftige Realisierung bereits von Anbeginn in den Plan des Organismus aufgenommen war, d. h. wir müssten das Prinzip „zufälliger Variation" aufgeben. — „So ist nicht abzusehen, wie aus einem zufälligen Auswuchs bloss durch äussere Bedingungen ein Bewegungsorgan oder ein Auge entstehen könnte, da beide, so lange sie nicht fertig sind, zu keinem Gebrauch dienen, es auch ein ganz leeres Gerede ist anzunehmen, dass „fortgesetzte" Einwirkung äusserer Reize eine „zufällige" Bildung in dieser auf einen künftigen Zweck berechneten Richtung weiter entwickeln könnte[1])." Gestützt auf alle diese Erwägungen kommt Lotze zu dem Schluss, dass „von einer Transmutation der Geschöpfe auf Grund zufälliger Variationen nicht die Rede sein könne, sondern höchstens von einer Entwickelung derselben aus einander, die von allem Anfang an, an einen ganz bestimmten Fortschritt gebunden war[2])."

Zwei Bemerkungen über das Verhältnis Lotzes zum Darwinismus möchten wir hier hinzufügen. Einmal verdient es hervorgehoben zu werden, dass der Darwinistische Entwickelungsgedanke an sich in keinem Widerspruch zum Lotzeschen System steht, da er eine alldurchdringende Zweckbestimmung der Welt nicht ausschliesst. Vielmehr wäre er imstande, zur inneren Ausgestaltung der Lotzeschen Philosophie beizutragen. Lotze hält daran fest, dass jene Frage ein rein naturwissenschaftliches Problem sei und betont, dass die Philosophie gar keine Veranlassung habe, dem zu widersprechen, was empirische Nachweise künftig hierüber lehren werden. „Selbst der religiöse Sinn," fügt er hinzu,

[1]) Grdz. d. Naturphil. Seite 94.
[2]) Ibd.

„dürfte Gott keine Vorschriften machen wollen, auf welchem Wege er seine Schöpfung weiter entwickeln sollte[1]).“ Ebenso ist zweitens auch die oft gehörte Behauptung hinfällig, als würde die Stellung des Menschen in der Welt durch seine behauptete Abstammung vom Affen herabgewürdigt. Sehr hübsch bemerkt Lotze hierzu, dass es doch für den Wert des Menschen hinreichend sei, wenn er sich nicht mehr als Affe fühle, gleichgiltig dagegen, ob frühere Vorfahren dieser niederen Stufe des Lebens angehörten; während es schmerzlich bloss wäre, „wenn wir wieder Affen werden müssten und dies Ereignis in naher Zukunft bevorstände[2]).“ Und gewiss berührt jener Gedanke unseren Glauben über die Bestimmung des menschlichen Lebens durchaus nicht. Meinen wir doch die sittliche Verpflichtung innerlich zu erleben, die unsere menschlichen Aufgaben von dem vegetierenden Dasein des Tieres scheidet. Sehen wir doch unserer Gesinnung, unserem Denken und Handeln in jenen wissenschaftlich zur Wahrheit strebenden, in jenen sittlichen, in ästhetischen und religiösen Ideen Ziele gesteckt, die uns einem Reich persönlicher Geister zuteilen, und die uns auf ein zukünftiges Dasein hinzuweisen scheinen, in welchem die unvollkommene Annäherung an unser sittliches Ideal, die den Zweck unseres irdischen Daseins bildet, zur Vollkommenheit einer überirdischen Existenz sich verklären werde. Wir lernten in diesen Gedanken früher bereits die inneren Beweggründe kennen, die uns auf eine Zweckbestimmung im Weltlauf hinzudeuten schienen. Um so mehr wird also an vorliegender Stelle diese kurze Erinnerung an Wert und Ziel des individuellen menschlichen Strebens genügen.

Vom Individuum wendet sich der Blick auf die Allgemeinheit. Welchen tieferen Sinn, welchen wertvollen Zweck vermag die Geschichte der Menschheit[3]) uns zu offenbaren;

---

[1]) Metaphysik von 1884, Seite 465.

[2]) Ibd.

[3]) Vgl. hierzu Mikr. III, 20--53 und Grdz. d. Religionsphilosophie 3. Aufl. Leipzig 1894, Seite 70—74.

denn hier ganz besonders, so sollte man meinen, in der fortschreitenden Entwickelung der geistigen Wesen müssten die Spuren einer göttlichen Weltregierung, falls es eine solche giebt, sich nachweisen lassen. Diese Erwartungen werden getäuscht. Eine Zweckbetrachtung der Geschichte muss mit dem Geständnis der Unvollkommenheit unserer menschlichen Kenntnis sowohl des thatsächlichen Verlaufs wie des wertvollen Planes geschichtlicher Entwickelung beginnen. Es kann sich für ihre Ueberlegungen im Grunde nur um allgemeine Ueberzeugungen handeln, die wir uns über Wert oder Unwert verschiedener Geschichtsauffassungen bilden mögen. In undurchdringliches Dunkel gehüllt sind Entstehung und erste Schicksale des menschlichen Geschlechts. Der geschichtliche Strom sodann, in dem wir eine fortschreitende Entwickelung zu erkennen meinen, umfasst zu allen Zeiten nur einen Bruchteil der jeweilig lebenden Menschheit. Volksstämme, ja Nationen stehen abseits von diesem Ringen bevorzugter Kulturvölker. Und jener Fortschritt selbst, auch er geht nicht geradlinig einem Ziele entgegen. Retardierende Momente hemmen seinen ungestörten Lauf. Wir sehen die Errungenschaften einer glänzenden Epoche auf Jahrhunderte hinaus im wilden Ansturm barbarischer Völkerschaften versinken. Und endlich ist auch in dem aufstrebendsten und aufgeklärtesten Zeitalter doch meist nur eine verhältnismässig geringe Anzahl bevorzugter Klassen und Persönlichkeiten der wahre Träger fortschreitender Gesittung, während die breiten Volksschichten teilnahmlos und verständnislos an diesen Bestrebungen der edelsten Geister vorüberzugehn pflegen.

Zwei allgemeine Betrachtungsweisen sind es, die sich vor allem darum bemühen, den Sinn des geschichtlichen Verlaufes zu deuten. Mit überströmender Beredtsamkeit bekämpft Lotze in den schönen hierher gehörenden Ausführungen des „Mikrokosmus“ [1]) die öde Trostlosigkeit einer Ansicht, welche in der Geschichte nur die Entwickelung

[1]) Mikr. III., 31—45.

der „Idee der Menscheit“ zu erblicken vermag. Denn was kann die leere Entfaltung eines Begriffs an sich selbst für einen Wert haben, wenn sie nicht von einem denkenden Geiste im Bewusstsein ihres tiefen Inhaltes genossen wird. Uns Menschen aber kommt jene Idee nicht zum Bewustsein, selbst einzelnen bevorzugten Geistern nicht; und die andere mögliche Vorstellung, dass nämlich der Verlauf der Geschichte nur ein anregendes Schauspiel für den Geist Gottes bilde, der allein die Entwickelung jenes Begriffs in ihr zu erkennen vermöchte, diese Vorstellung widerspricht zu sehr unseren Anschauungen von den göttlichen Eigenschaften, als dass wir sie nicht mit Entrüstung von uns weisen müssten.

Eine „göttliche Erziehung der Menschheit“ will eine zweite verbreitete Theorie in der Geschichte erblicken. Nun ist eine Erziehung — wie Lotze mit Recht hervorhebt — zwar beim Individuum am Platze, das in seinem späteren Leben die Früchte seines Strebens nach Vollkommenheit geniessen wird; in der Geschichte indessen, wo Generation auf Generation entsteht und vergeht, ohne dass jenes Ziel vom Einzelnen erreicht wird, bleibt der Begriff einer Erziehung der Menschheit ein nichtssagender Gedanke. Soll diese Ansicht etwas bedeuten, so muss man sie dahin ergänzen, dass wir die Existenz der einzelnen Seelen nicht für abgeschlossen mit dem Ende ihrer irdischen Laufbahn halten, sondern dass wir „die irdische Geschichte als eine Uebungszeit ansehen, in welcher durch freie Thätigkeit die Geister sich vorbereiten zum vollen Verständnis und Genuss der Güter, die sie selbst durch ihre wissenschaftliche, ästhetische und sittliche Thätigkeit nach und nach erzeugen[1])“

[1]) Grdz. d. Religionsphilosophie § 69.

Teil IV. Die Einheit von Mechanismus und Teleologie in der göttlichen Substanz.

Soll einer teleologischen Weltansicht Geltung neben der universellen Herrschaft des Mechanismus eingeräumt werden, so ist eine Lösung dieses Problems nur in dem Sinne möglich, dass man den Mechanismus als unerlässliche Vorbedingung, aber doch nur als dienenden Faktor einer übergeordneten Zweckthätigkeit auffast. Platon spricht diese Unterscheidung von Mittel und Zweck gelegentlich aus, wenn er sagt, man müsse „imstande sein zu unterscheiden, dass bei einem jeden Dinge etwas Anderes ist die Ursache und etwas Anderes jenes, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte“ [1]) oder mit anderen Worten: bei jedem Ding sei der wertvolle Zweck, warum es ist, zu unterscheiden von der Instrumentation der mechanischen Ursachen, ohne die es nicht sein könnte. Er tadelt die herkömmliche Naturbetrachtung, weil sie über der Untersuchung der Mittel die weit wichtigere Frage nach dem wertvollen Zweckinhalt der Welt vergesse, und vor allem tadelt er den Anaxagoras, der als höchstes Princip einen ordnenden νοῦς annehme, aber sodann bei der Betrachtung des Weltlaufs von

---

[1]) „διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι, ὅτι ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.“ Phädon Cap. 47; vgl. auch Cap. 46 ff. Zu bemerken ist, dass für Platon Zweckursachen und wirkende Ursachen in den „Ideen“ zusammenfallen. „Die Ideen sind die immanenten Ursachen der Dinge.“ Siehe Eduard Zeller. „Die Philosophie d. Griechen“ Bd. II, 4. Aufl. Leipzig 1889. Seite 687 ff.

diesem Prinzip gar keinen Gebrauch mache, vielmehr sich begnüge, mechanische Ursachen zur Erklärung der Dinge heranzuziehen, anstatt die letzte Ursache jedes Dinges, den vernünftigen Sinn zu erweisen, um dessentwillen es ihm am besten sei, so zu sein, wie es sei.

Auch Leibniz [1]) kennt dies Verhältnis von Mechanismus und Teleologie. Er unterscheidet im gleichen Sinne wie Platon wirkende Ursachen und Zweckursachen. Zwischen beiden findet nach ihm absolute Uebereinstimmung statt. Alle materiellen Vorgänge müssen mechanisch erklärt werden, aber der allgemeine Mechanismus lässt sich nicht wieder mechanisch, sondern nur nach Zweckmässigkeitsgründen erklären.

Diesen hier allgemein ausgesprochenen Gedanken führt Lotze im Einzelnen durch. Der Mechanismus liefert ihm in seinen metaphysischen Voraussetzungen notwendig selbst die Grundlage, auf der eine teleologische Weltbetrachtung sich erheben kann; er widerspricht nicht der Teleologie, sondern er leitet zu ihr hinüber. Die Naturwissenschaft besinnt sich nur meistens nicht darauf, dass auch ihre Lehre sich zuletzt auf Voraussetzungen stützt, die nicht wieder mechanisch erklärt werden können, sie vergisst, dass „alles mechanisch in der Natur ist mit Ausnahme der Prinzipien des Mechanismus [2])", denn wir können für die letzten mechanischen Thatsachen „nicht im Ernste einen neuen Mechanismus, eine gewissermassen sublimiertere Maschinerie verlangen, welche nun wieder die Ausführung der Gesetze möglich macht, aus denen eben der Mechanismus sich entwickelt [3])". Hier ist der Punkt, an dem Lotze zur Lösung des Problems einsetzt. Sind nämlich „die eigenen Grundlagen der mechanischen Theorie, unsere Vorstellungen von Kräften und Naturgesetzen noch nicht die Schlussgewebe der Fäden, die sich in der Wirk-

---

[1]) Vgl. Richard Falckenberg, Gesch. d. neueren Philosophie, 3. Aufl. Leipzig 1898. Seite 235.

[2]) Kl. Schr. II, 164.

[3]) Kl. Schr. I, 196.

lichkeit verschlingen[1])", so bedarf es einer erneuten Untersuchung darüber, wie jene fundamentalen Begriffe gedacht werden müssen, damit sie der thatkräftigen Wirklichkeit auch geniessen können, die ihnen die Naturwissenschaft arglos zutraute. Diese Untersuchung muss metaphysisch sein. Sie vermag als solche keinen Einblick in die speziellen Gesetze des bestehenden Naturlaufs zu gewähren, aber sie wird „gewisse ideale Formen entwickeln können, denen die Beziehungen zwischen den Elementen jeder Wirklichkeit entsprechen müssen, und sie wird verlangen, die von der Erfahrungswissenschaft gefundenen Ergebnisse dann so interpretieren zu dürfen, dass sie zu diesen idealen Formen passen und als Anwendungsfälle derselben begreiflich werden, als Fiktionen aber oder als unaufgeklärte Thatsachen diejenigen zu behandeln, die mit denselben in Widerspruch bleiben[2])".

So beginnt denn die Lotzesche Metaphysik mit den Grundfragen: Was ist wirklich? Worin besteht das Sein? Wie müssen Dinge beschaffen sein, um an diesen Begriffen teilhaben zu können? — Schon eine kurze Ueberlegung zeigt, dass Naturgesetze nicht wirklich sind; denn sie existieren niemals für sich, sondern nur in den Fällen ihrer Anwendung[3]). Sie sind lediglich formale Abstraktionen des Denkens und völlig ungeeignet, ein thatsächliches Geschehen zu verursachen oder zu erklären. Alle Wirksamkeit, welche die Naturwissenschaft äusserlich an die Dinge knüpfte, insofern diese sich nach den Befehlen allgemeiner Gesetze richten sollten, muss in die Dinge selbst hinein verlegt werden. Wirklich sind nur Dinge, welche kraft ihrer Natur zu wirken und zu leiden vermögen. Beide Fähigkeiten, des Wirkens und Leidens, können sich indessen nur äussern vermöge von Beziehungen, in denen die Dinge zu einander stehen. Mithin ergiebt sich der Begriff des „Seins" als ein „Stehen in Beziehungen"[4]). Der Begriff eines beziehungslosen, eines so-

[1]) Einl. z. Mikr, Seite XI.

[2]) Metaphysik von 1884, Seite 9 f.

[3]) Vergl. unter anderem Metaphysik v. 1884 Seite 75.

[4]) Vergl. Grundzüge der Metaphysik, 2. Aufl. 1887. § 10, sowie Mikr. III, 474.

genannten „reinen Seins“ ist ein Unbegriff und darum zu verwerfen; denn dies „reine Sein“ käme dem Nichtsein, d. i. dem Nichtwirken -und Nichtleidenkönnen, gleich[1]).

Die Dinge selbst, welche in veränderliche Beziehungen zu einander treten, müssen als unzusammengesetzt, aber können nicht als einfach gedacht werden; denn das Einfache ist unveränderlich[2]) und darum unvermögend an veränderlichen Beziehungen teil zu haben, zu wirken und zu leiden. Jedes Ding ist vielmehr als eine Einheit zu fassen, deren Sinn ihm erlaubt, eine Reihe bestimmter, ihm allein zugehöriger Zustände zu durchlaufen, ohne doch jemals in die Zustandsreihe eines anderen Dinges oder Elementes überzugehen[3]). So würden dem Element a die Zustände α α_1 α_2 . . . ., dem Element b die Zustände β β_1 β_2 . . . . zugeordnet sein. „Dieses Hin- und Herwandeln in einer geschlossenen Formenreihe ist das, worin zugleich die Veränderung eines Elementes und zugleich das besteht, was man seine Unveränderlichkeit oder Konstanz nennt[4])“. In dieser Definition verbirgt sich indessen noch eine Schwierigkeit. Jene Konstanz des Elementes besteht ja zunächst nur für den Beobachter, der feststellt, dass dasselbe seine Bahnen nie verlässt; die Frage bleibt offen, wie das Element selbst die Einheit seines Wesens im Wechsel seiner Zustände aufrecht erhalten und geniessen könne. Unserer menschlichen Erfahrung ist nur ein Naturvorgang bekannt, der diese Forderung unseres Denkens erfüllt, nämlich das Phänomen der Erinnerung oder des Gedächtnisses. Will man also nicht einen ganz unsagbaren Vorgang erdichten, der diese Forderung auch erfüllte, so muss man sich entschliessen, die Dinge als geistige Wesenheiten aufzufassen[5]).

---

[1]) Vergl. Metaphysik von 1884. Seite 33 f; Grdz. d. Metaphysik § 9; Mikr. III, 467.

[2]) Vergl. Grdz. d. Metaphysik §§ 19—20.; Metaphysik v. 1884, Seite 52 ff.

[3]) Vergl. Metaphysik von 1884 Seite 56.

[4]) Grdz. d. Metaphysik Seite 35.

[5]) Vergl. Metaphysik v. 1884 § 96; Grdz. d. Metaphysik § 30.

Die zweite wichtige Frage der Lotzeschen Metaphysik betrifft das Wesen jener Beziehungen, in denen die Dinge zu einander stehen. Von gedanklichen Beziehungen, wie sie ein denkender Beobachter zwischen den Dingen stiftet, ist hier natürlich nicht die Rede, sondern von einem gesetzlichen Abhängigkeitsverhältnis, das zwischen den Zustandsreihen zweier Elemente besteht[1]). Diese Beziehungen fallen unter den Begriff der Wechselwirkung, „deren vollständiger Begriff so lautet: wenn zwei Dinge a und b in eine bestimmte Beziehung c treten, so geht a in α, b in β, c in γ über[2])." Wie ist es indessen denkbar, dass zwei selbständige und von einander unabhängige Elemente im Sinne solcher Wechselwirkung auf einander Einfluss üben?

Ein transeuntes Wirken ist ein unmöglicher Begriff[3]). Zustände, Kräfte oder was man sonst an Eigenschaften namhaft machen mag, vermögen nicht, sich von ihrem Träger loszulösen, dann eine Weile im Leeren zu schweben und endlich auf einen anderen Träger überzugehen. Ein Ding- oder Stoffteilchen vermöchte nun zwar, von einem Element sich abzulösen und den Weg zu einem zweiten Element zurückzulegen, ist es aber dort angekommen, so erhebt sich von neuem und völlig ungelöst dieselbe Frage, wie es nun seinerseits einen Einfluss auf jenes Element ausüben solle. Mit einer ‚Causa transiens' oder einem ‚Influxus physicus' ist also in der Metaphysik nichts anzufangen, und der ‚Occasionalismus', der diesen Begriff eines transeunten Wirkens vermeiden zu können glaubt, „kann nicht für eine metaphysische Theorie gelten[4])." Denn die Assistenz Gottes ist kein metaphysisches Erklärungsprinzip; will aber der Occasionalismus dieses Prinzip entbehren und nur behaupten, ‚bei

[1]) Grdz. d. Metaphysik § 18.

[2]) Grdz. d. Metaphysik Seite 41. Vergl. auch Metaphysik v. 1884 § 52.

[3]) Vergl. Grdz. d. Methaph. § 35; Grdz. d. Naturphil. Seite 17; Grdz. d. Religionsphilos. § 22; und Metaphysik v. 1884 § 55.

[4]) Metaphysik v. 1884 Seite 122. Vergl. auch Grdz. d Metaph. § 36 und Grdz. d. Religionsphilos. § 23.

Gelegenheit' der Zustandsänderung des Elementes a in α gehe auch das Element b in β über, so übersieht er, dass diese ‚Gelegenheit' unfruchtbar bleibt, falls sie nicht von b gemerkt wird. Mithin setzt diese Theorie einen Einfluss von a nach b voraus, den sie gerade als undenkbar vermeiden wollte.

Leibniz' Lehre von der prästabilierten Harmonie ersetzt allerdings das transeunte durch ein immanentes Wirken im Innern der von einander unabhängigen Monaden. Unverständlich bleibt indessen in dieser prädeterminierten Welt die Thatsache eines allgemeingesetzlichen Zusammenhangs[1]. Welchen Sinn kann es in ihr haben, wenn allemal zugleich mit der Aenderung des a in α auch eine Aenderung der Monade b in β sich vollzieht. Solch eine Ordnung wird in einer Welt Bedeutung besitzen, deren lebendiger Sinn die ausgleichende Antwort des zweiten Elementes auf eine Zustandsänderung des ersten jedesmal zur Herstellung ihres inneren Gleichgewichtes oder zur Folgerichtigkeit ihrer Weiterentwickelung verlangt. „Unter dieser unserer gewöhnlichen Voraussetzung mithin, dass der Weltlauf ein allmähliches durch Wirken erzeugtes Werden ist," — so bemerkt Lotze — „erscheint uns sein Zusammenhang nach allgemeinen Gesetzen notwendig[2]." Für Leibniz hingegen ist die gesamte Wirklichkeit mit allen Einzelheiten prädeterminiert und daher „die Beschränkung ihrer Realisierbarkeit auf allgemeingesetzlich zusammenhängende Weltentwürfe eine willkürliche Annahme."

Die genannten Hypothesen scheiterten sämtlich an dem Versuch eine Wechselwirkung selbständiger, von einander völlig unabhängiger Elemente erklärlich zu finden. „Zwischen ihnen Wechselwirkung behaupten," meint Lotze, „wäre ein Widerspruch; denn es hiesse so viel als: zwei die einander gar nichts angehen, gehen einander an[3]." So bleibt

---

[1]) Vergl. Metaphysik von 1884 § § 63–67.
[2]) Metaphysik von 1884 Seite 134
[3]) Grdz d. Metaphysik Seite 45.

also nichts übrig, als den Gedanken einer absoluten Selbständigkeit der Atome aufzugeben, und sie alle in einem allumschliessenden unendlichen Wesen M. enthalten zu denken, welches den lebendigen Weltgrund darstellt[1]). Der unmögliche Begriff eines transeunten Wirkens ist hierdurch beseitigt. Es bedarf fortan bei einer Wechselwirkung zwischen a und b keines ‚von a nach b übergehenden Einflusses' mehr; beide sind ganz gleicher Weise in jenem einen M. enthalten, welches auf sich selbst durch immanentes Wirken Einfluss übt, wenn wir ein transeuntes Wirken getrennter Elemente zu beobachten glauben[2]).

Das Wesen dieses M. denkt Lotze durch eine innere Konsequenz und Einheit bestimmt, wie er sie früher den einzelnen Elementen bereits beilegte. Alsdann wird eine Formel, die M. gleich dem Inbegriff der in ihm enthaltenen Atome (a b r) in der Verknüpfungsform φ setzt, den Sinn seines Wesens in der Gleichung: $M = \varphi$ (a b r) ausdrücken. Wird nun durch den Uebergang des a in α dieser Sinn verändert, so muss, damit jene Formel zu Recht bestehen bleibt, aus der eigenen Natur des M. die kompensierende Wirkung: b in β erfolgen, wodurch der innere Gleichgewichtszustand wiederhergestellt ist, von dem nun die Gleichung gilt: $M = \varphi(\alpha\ \beta\ r)$[3]). Die Allgemeingesetzlichkeit des Naturlaufs fliesst somit aus dem konsequenten Charakter jenes M., welcher stets auf die nämliche Constellationsänderung der Atome folgerichtig die nämliche ausgleichende Rückwirkung befiehlt.

Aus diesem Monismus, wie überhaupt aus der Thatsache der Wechselwirkung, ergiebt es sich, dass wir die Natur der einzelnen Atome nicht für masslos verschieden halten dürfen. Sie müssen vielmehr wenigstens so weit

[1]) Grdz. d. Metaphysik § 38; Grdz. d. Religionsphilos. § 25; Metaphysik von 1884 § 70.

[2]) Grdz. d. Religionsphilosophie § 26.

[3]) Ueber die mannigfach möglichen Variationen der Formel vergl. Metaphysik von 1884 § 72.

eine gegenseitige Verwandtschaft aufweisen, dass sie hinsichtlich ihrer Qualitäten „Glieder einer Reihe oder eines Systems von Reihen sind, so dass man von der Natur jedes Wesens zu der jedes anderen durch mehr oder weniger Mittelglieder so gelangen kann, dass allemal zwei nicht aufeinanderfolgende Glieder ein gemeinschaftliches Allgemeines zulassen, aus welchem die Möglichkeit fliesst, dass aus ihrem Zusammentreffen überhaupt eine bestimmte Folge entsteht[1])." Unsere Vorstellungen über die Natur der Atome werden ferner wesentlich abgeändert durch die auch von Lotze, wenngleich in anderer Form und mit abweichender Begründung, übernommene Lehre Kants von der Idealität des Raumes[2]). Die Lotzesche Argumentation gründet sich etwa auf folgende Erwägung.

Der Raum lässt sich nicht als Ding oder als Eigenschaft eines Dinges fassen, sondern er erscheint stets in unserem anschauenden Bewusstsein als der Ausdruck von Beziehungen, die zwischen den Dingen bestehen. Nun haben wir gesehen, dass Beziehungen, die zwischen den Dingen beständen, als solche nicht wirklich sein können; denn wir hatten uns gewöhnt, für wirklich nur Dinge zu halten, welche ihre Realität dadurch bewiesen, dass sie fähig waren, zu wirken und zu leiden. Die Ursachen, die unseren Geist veranlassen räumlich anzuschauen, können also nur in qualitativen Zuständen der Dinge zu suchen sein, die bei scheinbarer räumlicher Bewegung qualitative Aenderungen ihrer Zustände erfahren. — „Kurz ausgedrückt: die Dinge sind nicht im Raume, sondern der Raum ist in den Dingen[3])."

Fassen wir die Ergebnisse der Lotzeschen Metaphysik zusammen, so ist an die Stelle der materiellen Atome und

[1]) Grdz. d. Metaphysik Seite 48. Vergl. auch Metaphysik v. 1884 § 69.

[2]) Vergl. Grdz. d. Metaphysik § § 41ff: Metaphysik von 1884 Buch II Capitel 1; sowie Mikrokosmus III 491—98.

[3]) Grdz. d. Metaphysik, Seite 57.

des Beziehungsnetzes, das sich zwischen ihnen ausdehnte, eine unräumliche intelligible Ordnung geistiger Wesen getreten. Der Raum hat seine trennende, aber auch seine vereinigende Wirksamkeit verloren. An vielen auch getrennten Raumpunkten kann ein- und dasselbe Wesen zugleich anwesend sein; denn es befindet sich überall dort, wo es wirkt, und wo es leidet. Doch diese letzteren Fähigkeiten vermag es nicht aus eigener Gewalt zu üben, sondern nur im Auftrage der einen, wahrhaft realen Substanz, die in ihm selbst wie in allen Elementen des Weltalls durch ihre lebendige Gegenwart sich thätig erweist. Alle diese metaphysischen Resultate haben das ursprüngliche Weltbild, wie es der naturwissenschaftliche Mechanismus vor unsern Blicken entrollte, wesentlich umgestaltet, und wenn sie auch die Gewissheit eines teleologischen Zusammenhangs nicht erbringen können, so lässt sich doch zeigen, dass der erweiterte Begriff des Mechanismus, zu dem Lotze gelangt, sehr wohl Spielraum für eine Zweckbethätigung im Weltlauf bietet.

Zunächst nämlich lässt es sich kaum vermeiden, den einzelnen Elementen einen gewissen Grad von Zweckmässigkeit des Wirkens[1]) zuzugestehen. Denn so verständlich es von zusammengesetzten Dingen sein mag, dass eine Störung ihrer Anordnung zum unvermeidlichen Zerfall des Ganzen führe, und das eine noch versuchte Rückwirkung diesen Ausgang nur beschleunigen helfe, so unbegreiflich wäre andererseits die Annahme, ein einfaches Wesen könne durch Rückwirkungen auf äussere Reize seinen Untergang oder eine Verschlechterung seiner Zustände herbeiführen; man wird vielmehr voraussetzen müssen, dass jedes einfache Wesen auf äussere Eingriffe in sein Dasein nur solche Wirkungen entfalten wird, in denen es sich zweckmässig selbst erhält. Diese Voraussetzung aber, die man ganz selbstverständlich bei den einzelnen Elementen zu machen geneigt ist, wird nur in gesteigerter Form auch von jener einen allumschliessen-

[1]) Vgl. Mikr. II, 34 f.

den Sustanz gelten; in gesteigerter Form, denn nicht von aussen kommen ihr störende Anregungen zu selbsterhaltender Bethätigung, sondern aus ursprünglichen Bewegungen des eigenen Innern fliessen ihr immer erneute folgerichtige Anlässe einer konsequent fortlaufenden Thätigkeit. „Die Reihe der Weltaugenblicke kann daher nicht eine Vielheit von Momenten sein, in deren jedem sich der eine Sinn der Welt nur auch erhält; sie muss vielmehr eine Kette sein, deren jedes Glied mit allen anderen in der Einheit eines Planes zusammenhängt[1])".

Indessen bleibt Lotze nicht dabei stehen, den Elementen nur diese Art einer zweckmässigen Selbsterhaltung zuzuschreiben, die stets die bestgeeignete Rückwirkung auf äussere Reize folgen lässt, auch den Begriff einer Entwickelungsfähigkeit von niederen zu höheren Zuständen findet er mit ihrer Natur vereinbar[2]). So gewiss es nämlich begründet ist, wenn die Naturwissenschaft voraussetzt, dass die Wirkungsweisen der Atome sich in den Grenzen der gegenwärtigen Beobachtung konstant erhalten, denknotwendig ist diese Voraussetzung keineswegs. „Man kann vielmehr die Vermutung hegen, dass in der That die Natur alles Realen durch die Einwirkungen, die es successiv erleidet, und die inneren Zustände, in die es dadurch gerät, eine allmähliche Umwandlung erfährt, die allerdings zu gering sein mag, um innerhalb des Zeitraumes aller unserer Naturbeobachtung merklich zu werden[3])", und es kann sehr wohl Perioden des Weltlaufs geben oder gegeben haben, in denen eine Entwickelung der Elemente im obigen Sinne stattfand, so dass neue, bis dahin nicht vorhandene Kräfte in den Kreis des Naturgeschehens eintraten.

Eingeschränkt wird dieser seltsam klingende Gedanke und dem Verdacht unwissenschaftlicher Willkür entrückt durch die hinzuzufügende Ueberlegung, dass niemals ein

---

[1]) Mikr. II, 56.

[2]) Vgl. Metaphysik von 1884, Seite 457.

[3]) Grdz. d. Metaphysik, Seite 81.

Atom allein und beliebig zu Stufen höherer Vollkommenheit sich emporschwingen kann, sondern dass eine solche Entwickelung der einzelnen Atome nur im umfassenden Ganzen des in eigener Entfaltung begriffenen Weltgrundes ihren Platz hat. Die Notwendigkeit dieser Einschränkung ergiebt sich aus dem Sinne der Einheit des Weltganzen direkt, da ja jedes Element „Das, was es ist, nicht schlechthin und in unvordenklicher Unabhängigkeit von allem Andern, sondern stets nur das ist, was zu sein ihm das eine M. befiehlt[1]).“ Dasselbe folgt aber auch indirekt aus der Ueberlegung, dass die zweckmässige Entfaltung eines einzelnen Elementes, selbst wenn sie denkbar wäre, sich in der umgebenden Welt nicht könnte gelten machen. Die Unmöglichkeit eines transeunten Wirkens verhindert nämlich, dass die eigenen, höher entwickelten inneren Zustände jenes Einzelwesens in den Besitz eines zweiten wechselwirkenden Atoms fertig übergehen können. Alle Bemühungen, dem eigenen Vorwärtsstreben Geltung zu verschaffen, müssen also fruchtlos bleiben, wofern nicht dieses zweite Element selbst eine Neigung gleichzeitiger zweckmässiger Entfaltung verspürt, und darum aus sich selbst auf die Anregung jenes ersten Atoms durch Entfaltung eines neuen, höher gearteten Aktes der Selbsterhaltung antwortet. Mithin kann ein einzelnes Element gar keinen umgestaltenden Einfluss auf den Weltlauf ausüben, es sei denn, dass sein eigener Antrieb mit gleichgerichteten Dispositionen in allen anderen oder doch in einem grösseren Complex von Elementen zusammentrifft. Diese Dispositionen zu höherer Entfaltung können ihrerseits nur von Einwirkungen jener einen verknüpfenden Substanz herrühren, die ja ohnehin alles Wirken der Elemente vermittelt. Ein Uebergang aus einer Weltperiode in eine neue mit anderen Wirkungskreisen schöpferischer Bethätigung würde also niemals willkürlich, sondern stets in konsequenter Entwickelung des Weltgrundes nach allgemeingesetzlichen Prinzipien vor sich gehen; und so findet sich mit dem Be-

[1]) Metaphysik von 1884, Seite 165.

griff des Mechanismus die Vorstellung sich ablösender Weltalter[1]) mit verschiedenen thätigen Kräften und möglichen Anfängen neuer Geschöpfe gar wohl verträglich, die sämtlich in dem Wesen des Unbedingten beruhend, und von denen jede neue Stufe der Entwickelung durch die vorhergegangene gesetzlich begründet zu denken ist.

Viel mehr als diesen Ausblick vermag auch der metaphysisch erweiterte Begriff des Mechanismus nicht zu gewähren. Wie wir uns die Natur jener unendlichen Substanz zu denken haben, darüber lässt er uns völlig im Unklaren. So viel höchstens kann man zu schliessen geneigt sein, dass nämlich die Realität dieses unendlichen Wesens gleich der der Atome nur in der Form geistiger Wesenheit dem Denken begreiflich werde. Ob wir es indessen mit einem bewussten Geist oder einer unbewussten Weltseele zu thun haben, darüber ist noch gar nichts entschieden. Auch auf die Existens eines den Weltlauf beherrschenden Planes lässt sich aus der notwendigen Annahme eines einheitlichen Weltgrundes nicht mit Sicherheit zurückschliessen. Denn „gar kein Weltlauf, weder ein harmonischer noch ein unharmonischer, ist ohne die Voraussetzung jener Einheit begreiflich, die alles gegenseitige Wirken des Einzelnen erst möglich macht; die Störungen der Dinge durch einander bezeugen die beständige Gegenwart dieses Einen ebenso eindringlich, wie das Zusammenstimmen der Kräfte zum Zweck[2])". Bisher ist also zu Gunsten einer teleologischen Weltauffassung noch gar nichts, als jener notwendige Gedanke einer Einheit des Weltgrundes gewonnen, es bedarf vielmehr neuer, vorzugsweis religionsphilosophischer Erwägungen darüber, ob es möglich ist, „den Begriff einer unendlichen Substanz zu dem des einen lebendigen Gottes zu verklären[3])."

Nur in dem Willen eines bewusst waltenden Geistes kann eine Zweckbetrachtung der Welt ihre letzte Begründung finden, und nur in der Gestalt der Persönlichkeit meint die

[1]) Vergl. Mikr. II, 56 ff.

[2]) Metaphysik von 1884, Seite 458.

[3]) Mikr. III, 560; vergl. auch Grdz. d. Religionsphilosophie § 32.

Sehnsucht des Gemütes das Höchste und Wertvollste, dessen Existenz sie glaubt, als Wirklichkeit fassen zu können[1]). Die Möglichkeit, das höchste Wesen als Persönlichkeit zu denken, wird nun vielfach bestritten. Die dagegen erhobenen Bedenken wurzeln vor allem in der Behauptung: zum Bewusstsein seiner ‚Ichheit' könne ein Wesen nur dadurch gelangen, dass es sich in Gegensatz zu einer fremden Aussenwelt befinde und sich selbst als ‚Ich' von dieser fremden Umgebung als seinem ‚Nicht-Ich' unterscheide. Da nun dem Unbedingten ohne Widerspruch eine Aussenwelt nicht entgegengesetzt werden könne, so müsse ihm auch die Fähigkeit „zum Ich zu werden" versagt bleiben.

Diese Argumentation erklärt Lotze für nicht stichhaltig[2]). Das Selbstbewusstsein — so führt er aus — entwickelt sich gar nicht unter dem unentbehrlichen Einfluss der Aussenwelt. Diese ist zwar der anregende Faktor unseres Vorstellungsvermögens, geht aber doch niemals selbst in unseren Vorstellungskreis ein. Die Empfindungen, mit denen der Geist auf ihre äusseren Reize antwortet, sind vielmehr durchweg Zustände seiner selbst, und nur zu diesen eigenen Zuständen, die den Inhalt seiner Vorstellungswelt bilden, vermag er sich in Gegensatz zu stellen. In dem Akt des Vorstellens muss also die eigentümliche Fähigkeit liegen, vermöge deren unser Geist sich selbst als vorstellendes Subjekt von seinem vorgestellten Inhalt unterscheidet. Mithin erweist sich die Aussenwelt unserem Geist zur Erwerbung seiner ‚Ichheit' nur insofern behilflich, als sie die veranlassende Ursache zur Erregung seiner Vorstellungsthätigkeit bildet, in deren Ausübung er sodann seine ‚Ichheit' erlebt. Was nun den unbedingten Geist betrifft, dem keine Aussenwelt gegenübersteht, sondern der alles Wirkliche in sich umschliesst, so dürfen wir von ihm annehmen, dass er nicht wie die endlichen Geister äusserer Veranlassungen zur Auslösung seiner

---

[1]) Vergl. Mikr. III, 503 f.

[2]) Vergl. Mikr III, 564 ff sowie Grdz. d. Religionsphilosophie § 37 ff.

Vorstellungsthätigkeit bedarf, sondern dass vielmehr die Ausübung dieser Thätigkeit zu seiner Natur gehört, und er somit in beständiger Thätigkeit des Vorstellens begriffen, auch beständig sich selbst als vorstellendes ‚Ich' empfindet.

Wir sind also keineswegs genötigt, dem Unbedingten die Möglichkeit der Persönlichkeit abzusprechen, im Gegenteil, wir werden richtiger vermuten, dass ihm dieselbe in weit höherem Grade eignet, als den irdischen Geistern, in denen mannigfache Hindernisse die vollkommene Ausbildung der Persönlichkeit hemmen. Während nämlich der endliche Geist nur durch mühsames discursives Denken imstande ist, die vereinzelt gewonnenen Eindrücke zu einem Ganzen zu verknüpfen, müssen wir dem unendlichen Geist, der ja selbst „alles ist, was ist," ein unmittelbares intuitives Erkennen des Zusammenhangs aller Dinge zuschreiben. Ferner bringt es der Mechanismus des Vorstellungslaufs mit sich, dass wir endlichen Geister in jedem Augenblick unseres Daseins nur ein mangelhaftes Abbild unseres ‚Ichs' und niemals unser ‚ganzes Ich' erfassen und darum auch in unserem Handeln stets von diesem ‚partiellen Ich' geleitet werden. Von allen diesen Mängeln dürfen wir den unendlichen Geist frei denken, und so schliesst Lotze, dass uns nicht nur nichts hindert, dem göttlichen Geist Persönlichkeit beizulegen, sondern dass wir vielmehr erwarten können, in ihm diesen Begriff in höchster Vollkommenheit anzutreffen, während uns irdischen Geistern nur ein schwacher Abglanz desselben beschieden ist.

Ist hiermit die Möglichkeit dargethan, Gott als geistige Wesenheit und als Persönlichkeit zu fassen, so erhebt sich nunmehr die Frage, in welchem Verhältnis Gott sich zum Wesen des Guten und zum Kreis der geltenden ewigen Wahrheiten befinde. Unserem Nachdenken entsteht leicht der Schein, als ob auch das unbedingte Wesen Gottes abhängig von diesen allgemein verpflichtenden Faktoren sei, als ob die göttliche Weisheit in einem blossen Anerkennen des an sich verbindlichen Ideals des Guten bestände, und als ob seine

Allmacht durch den Geltungskreis der ewigen Wahrheiten beschränkt werde.

Dass nun ein Reich ewiger Wahrheiten[1]) nicht aller Wirklichkeit vorangehend und vor Gott als Richtschnur seines Wirkens bestehend gedacht werden kann, das zu betonen erscheint nach der so häufig von Lotze gebrauchten Begründung, dass allgemeine Gesetze und Wahrheiten nur in den Erscheinungen, aber nicht vor ihnen thätig und wirksam sind, kaum mehr nötig; doch auch der andere Gedanke, das nämlich Gott die ewigen Wahrheiten erst geschaffen habe, ist unmöglich, setzt doch diese Vorstellung schon eine Wahrheit als geltend voraus, auf Grund deren jene schöpferische Thätigkeit sich verwirkliche. Man kann endlich auch nicht sagen, dass die ewigen Wahrheiten aus dem Wesen Gottes mit notwendiger Konsequenz entsprängen. Diese Ansicht, indem sie die geltenden Wahrheiten ‚folgerecht' aus Gott entspringen läst, nimmt an, dass andere Wahrheiten ‚unfolgerecht' aus ihm hervorgehen würden; sie legt also bereits einen allgemein verbindlichen Masstab an, nach welchem schon vor allem Geschehen die eine Folge als begründet, die andere als unbegründet sich erweist.

Um das Verhältniss der ewigen Wahrheiten zu Gott widerspruchslos und richtig zu denken, müssen wir dieselben als „Wirkungsweisen seiner Allmacht" und nicht als ihr „Produkt" fassen. Wie nämlich Bewegung, die der Richtung und Geschwindigkeit ermangelte, ein unvollständiger und unwirklicher Begriff ist, so ist auch Gottes „Allmacht ein unvollständiger und nichts Wirkliches bedeutender Begriff, wenn nicht die ewige Wahrheit als die Richtung und Art ihres Wirkens mitgedacht wird[2])." Was von dem Verhältnis der ewigen Wahrheiten zu Gott gilt, das gilt auch von seinem Verhältnis zu dem Begriff des Guten. Auch das Gute darf nicht als eine ihm fremd gegenüberstehende Macht gedacht werden, die Gott anerkennen oder nicht anerkennen könne; seine Natur ist vielmehr durch die ethischen

[1]) Vgl. Grdz. d. Religionsphilosophie § 47 ff. u. Mikr. III, 582 ff. Mikr. III, 589.

Prädikate des Guten als durch die Richtung seines Wirkens von allem Anfang her bestimmt[1]).

Eine neue Ueberlegung erfordert drittens das Verhältnis Gottes zur Wirklichkeit, und hier zunächst die Form, unter der wir den Schöpfungsakt aufzufassen haben. Bezeichnet man die Schöpfung als die ‚That' Gottes, so überträgt man auf Gott einen Begriff, der nur angewendet auf unser menschliches Handeln Sinn und Bedeutung hat. Denn wir Menschen bedürfen überall eines vermittelnden Mechanismus, der auf uns unbekanntem Wege eine Willensregung in körperliche Bewegung umsetzt und sie eben dadurch Einfluss auf die Aussenwelt erlangen lässt. In diesem körperlichen Ausdruck, den unsere Willensregung erhält, erleben wir das, was wir als unsere That von einem blossen Willensakt unterscheiden. Für Gott trifft diese Unterscheidung nicht zu. Er bedarf keines vermittelnden Mechanismus, der seinen Willen zur That machte; keine Fremdartigkeit äusserer Objekte schränkt seinen Willen ein. „Der göttliche Wille erarbeitet nicht den Erfolg, sondern ist der Erfolg[2])." Auch als Emanation aus der Intelligenz Gottes, in dem Sinne, dass er von vielen möglichen Welten eine, die beste, zur Wirklichkeit berufen hätte, lässt sich die Schöpfung nicht auffassen.

Wie sollten wir auch in Gott die unverwirklichten Gedanken von jenem einen verwirklichten unterschieden denken? Als Gedanken Gottes und zwar „als gleich mögliche hätten sie alle schon Wirklichkeit gehabt, und es gäbe nichts Denkbares mehr, wodurch der wählende Wille als durch eine nun erst zu erzeugende Wirklichkeit eine von ihnen noch hätte bevorzugen können[3])." Aber von an sich möglichen oder unmöglichen Welten, deren Bilder dem göttlichen Geist vorgeschwebt, kann vielmehr überhaupt nicht gesprochen werden; gab es doch noch gar keine Wirklichkeit,

---

[1]) Vergl. Grdz. d. Religionsphilos. § 49ff und Mikr. III, 591f.
[2]) Mikr III, 596.
[3]) Mikr. III, 597.

deren Gesetze über Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Entwürfen entschieden hätten. Erst „indem Gott den Gedanken seiner Welt dachte und wollte, schuf er in ihm die Konsequenz mit, durch die es geschehen konnte, dass leere Bilder anderer Wirklichkeiten als unvereinbar mit dieser Welt mit entstanden[1].“

Die so dem Willen Gottes entstammende Welt hört darum nicht auf, ihm immanent zu sein. Was die Lehre von der Transcendenz der Dinge für diese gewinnen will, nämlich die Fähigkeit, die Selbständigkeit ihres eigenen Daseins zu geniessen, das ist mit dem Begriff der Immanenz, wie Lotze ausführt[2], wohl verträglich. Die immanenten Wesen brauchen nicht bloss als Zustände Gottes gefasst zu werden; sobald man vielmehr annimmt, dass jedes solche Wesen sich als ‚Centrum seiner Zustände‘ fühlt und so „sein Dasein als das seinige geniesst,“ so besitzt es eben in dieser Daseinsform jene Selbständigkeit und jenes ‚für sich Sein‘ bereits, welches man für dasselbe nur durch Annahme einer transcendenten Existenz ausser Gott erwerben zu können meinte. Andererseits aber ist die Immanenz der Dinge in der göttlichen Substanz eine notwendige metaphysische Voraussetzung, ohne welche alle Wirksamkeit der Atome undenkbar ist.

Aus Gott als dem lebendigen Urgrund der Welt gehen, wie früher ausführlich erörtert worden ist, jene Wirkungsformen hervor, durch die der Weltlauf sich forterhält. Für uns Menschen erscheinen sie unter dem Begriff eines Mechanismus, mit dem sich Zweckmässigkeit und Weiterentwickelung als vereinbar erwies. Es gäbe keine Veranlassung, die Erhaltung und Regierung der Welt durch Gott anders als in diesen gesetzmässigen Bahnen verlaufend zu denken, wenn der Weltlauf nicht auch unberechenbare Elemente einschlösse, deren Verhalten, weil es nicht durch mechanische Notwendigkeit bestimmt ist, zu „Widersprüchen

[1] Mikr. III, 598.

[2] Vergl. Grdz. d. Religionsphilosophie § 57, sowie Mikr. III, 534 ff.

mit den Zwecken der Welt“ führen kann. Solche unberechenbare Elemente finden sich in dem freien Willen der Geister, der sie befähigt, mechanisch nicht bedingte freie Anfänge von Causalreihen in den Weltlauf einzuführen. Hierdurch veranlasst können also besondere Eingriffe Gottes, die unter den Begriff des Wunders fallen, erforderlich werden. Die Möglichkeit und Denkbarkeit solcher Wunder wird von Lotze eingeräumt [1]). Da nämlich Gott in beständiger Wechselwirkung mit allen Elementen der Welt steht, und da diese „das, was sie sind,“ allein „in seinem Auftrage“ sind, so ist es sehr wohl denkbar, dass Gott durch direkte Einwirkung auf einzelne Elemente deren Natur derart zu ändern vermag, dass nunmehr „ohne Aufhebung der allgemeinen Gesetze, vielmehr nur infolge derselben neue Wirkungen entstehen; die im vorangegangenen Laufe der Begebenheiten für sich nicht begründet waren [2]).“

Es ist im Uebrigen klar, dass die Frage nach Berechtigung oder Nichtberechtigung des Wunderglaubens einen Denker wie Lotze in inneren Zwiespalt bringen musste. Der strenge Verfechter eines durchgängigen Mechanismus im Weltlauf konnte der Annahme von Wundern nicht sonderlich sympathisch gegenüberstehen. Gab man ihre Denkbarkeit einmal zu, so bedurfte es ja nur einer prinzipiell nicht mehr zu bestreitenden Verallgemeinerung, um das mechanische Erklärungsprinzip in allen nicht ganz durchsichtigen, aber irgendwie unbequemen Fällen zu paralysieren. Die ganze, dem Mechanismus errungene Position geriet in Gefahr verloren zu gehen. Andererseits verlangte gerade das Lotzesche System unabweislich nach dieser Ergänzung. Ein Philosoph, der es sich zur Pflicht gemacht hatte, den Ueberzeugungen des Gemütes neben den Forderungen des Verstandes Geltung zu verschaffen, der so weit von aller Verehrung trügerischen Scheines, von aller Vergötterung toter Formen und hohler

---

[1]) Vgl. Grdz. d. Religionsphilosophie § 59 ff; sowie Mikr. II, 53 ff.

[2]) Grdz. d. Religionsphilosophie, Seite 66.

Abstraktionen entfernt war, dass er es als das edelste und allein wertvolle Ziel seiner Philosophie bezeichnen durfte, „durch Lösung irgend eines Zweifels durch Eröffnung irgend einer Fernsicht ein gedrücktes Herz zu beruhigen, zu erleichtern oder zu erfrischen[1]," er konnte sich weder von vornherein der Aufgabe entziehen, eine Lösung unseres Problems zu versuchen, noch durfte er, wenn seine Metaphysik eine Möglichkeit dieser Lösung einschloss, dieselbe verleugnen. Es wäre ferner Lotzes nicht würdig gewesen, wenn er uns eine scheinbare Erfüllung jener Postulate statt einer wirklichen vorgetäuscht hätte. Man vergleiche nur in diesem Punkt die Lotzesche mit der Leibnizschen Teleologie, und man wird erkennen, wie Leibniz dem Gemüt nur scheinbar eine Beruhigung gewährt, wo Lotze seine innersten Interessen versteht und befriedigt.

Auch für Leibniz ist die mechanische Welt Ausdruck göttlicher Zweckgedanken, aber ihm stehen dieselben von Anbeginn der Welt her unveränderlich fest. Als Gott seine Welt als die beste aller möglichen Welten schuf, dachte er zugleich auch alle Konsequenzen künftiger Weltkonstellationen mit. In einer prästabilierten Welt ist ein göttliches Eingreifen in den Weltlauf ebenso überflüssig wie undenkbar. Willensfreiheit der endlichen Geister ist mit dieser Weltansicht schlechterdings nicht zu vereinigen. Nun mag es ja immerhin tröstlich sein zu wissen, dass Gott die Welt nach besten und wertvollsten Zwecken erschaffen und geregelt hat, allzuviel Erbauung aber wird eine von Leid bedrückte Seele aus diesem Gedanken kaum schöpfen können. Oder was hat sie denn mit ihrem Glauben an göttliche Zwecke und Vorsehung vor einer rein mechanistischen Naturansicht voraus?! Für diese ist die Annahme wesentlich, dass ein unumstössliches Fatum alle unsere Lebensschicksale und Willensregungen mit einer mechanischen Notwendigkeit beherrscht, die jede Freiheit ausschliesst. Nun gut, unter dem Himmel von Leibniz' prästabilierter Welt lebt es sich nicht anders!

---

[1]) Mikr. III, 459.

Freiheit giebt es auch hier nicht, und es macht keinen grossen Unterschied, ob man seinen Herrn, wenn man ihm doch einmal mit Leib und Seele zu Sklavendiensten verpflichtet ist, Gott oder Fatum benennt.

Wie unendlich viel reicher ist die Welt Lotzes! Auch die Welt des Leibniz besass ursprünglich Biegsamkeit der Formen und Leben, nämlich als sie noch unfertig dem göttlichen Geiste vorschwebte. Mit dem Moment, wo sie zur Wirklichkeit berufen ward, begann ihre Zweckmässigkeit zu verknöchern und zu versteinern. Die Lotzesche Welt dagegen ist nicht von Anfang her fertig. Sie wird in jedem Augenblick, sie entwickelt sich und lebt, und zugleich mit ihr verwirklichen sich die in ihr lebendigen Zwecke. Der göttliche Geist als der schöpferische Urgrund der Welt hat diese nicht in unvordenklicher Zeit einmal mit allem ihrem gegenwärtigen Inhalt gewollt, sondern er will sie noch in jedem einzelnen Augenblick aufs Neue. Er regt sich noch in ihr mit derselben schöpferischen Liebe wie bei Erschaffung des Alls, er ist den in ihr enthaltenen Elementen mit seiner Wirksamkeit noch ebenso nahe, wie einst. Nur in einer solchen Welt ist für die Willensfreiheit der endlichen Geister Raum, nur in ihr hat der teleologische Gedanke auch für das Dasein des Einzelnen Wert, nur eine auf diesen Grundlagen ruhende Weltansicht trägt dem religiösen Verlangen des Gemütes mit vollem Verständnis seiner wahren Bedürfnisse Rechnung.

Das Lotzesche System drängt also geradezu auf die Annahme möglicher Wunder hinaus, und Lotze verfuhr nur konsequent, wenn er die Gedanken seiner Metaphysik zu Ende dachte und die Denkbarkeit von Wundern einräumte, auf der andern Seite aber ist es ebenso verständlich, wenn er diesem Zugeständnis an die religiösen Bedürfnisse des Gemüts die abschwächende Bemerkung hinzufügt; die Denkbarkeit der Wunder entscheide noch gar nichts darüber, ob solche in Wirklichkeit geschehen[1]).

[1]) Vergl. Grdz. d. Religionsphilosophie § 61.

Die wahre und letzte Meinung Lotzes über diesen Punkt ist nun offenbar die, dass er ein wunderbares göttliches Eingreifen in den äusseren Naturlauf zurückweist oder doch mindestens für sehr unwahrscheinlich[1]) hält, dagegen eine wunderbare Einwirkung Gottes auf das „Innere der Geister als Inspiration, als Kräftigung eines bereits vorhandenen Willens“ u. s. w. in dem Sinne als möglich annimmt, „dass hierdurch dem Geiste Mittel zur Ausführung seiner Handlungen und zum Widerstand gegen die Aussenwelt gegeben werden, die ohne diese Unterstützung ihm gefehlt hätten[2]).“ Diese Gedanken führen zur Frage nach der Wirksamkeit des Gebets, die wir nach Lotze „keineswegs auf blosse Sammlung, Selbstberuhigung und Selbstbestärkung des Gemütes zu beschränken gezwungen sind[3]).“ Nirgends aber konnte der vorerwähnte Unterschied der Leibnizschen und Lotzeschen Teleologie klarer ausgesprochen werden, als in den hier von Lotze hinzugefügten Zeilen, wenn er sagt: „Die Einheit und Konsequenz Gottes besteht nicht in Unveränderlichkeit, die nur einem ganz toten Stoffe zukommen würde, und wird daher nicht verletzt, wenn ihr von seiten des endlichen Geistes Gelegenheit zur Aeusserung der immer gleichen göttlichen Eigenschaften gegeben wird, die ohne diese Gelegenheit nicht erfolgt wäre.“

Demgemäss erwartet Lotze auch von der göttlichen Leitung der menschlichen Geschichte keine äusseren Naturwunder, sondern lediglich Einwirkungen auf das „geistige Innere der Menschheit.“ Denn „wie eigentümlich man die Geschichte der Menschheit sich nach höheren Gesichtspunkten göttlicher Weisheit geleitet denken mag, welche den Entwicklungsweisen der Natur überlegen sind, wir werden immer befriedigt sein können, wenn diese Leitung durch eine Wechselwirkung Gottes mit dem geistigen Innern der Menschheit geschieht, um durch die Gedanken, die Gefühle

---

[1]) Vgl. Grdz. der Religionsphilosophie § 62.
[2]) Grdz. d. Religionsphilosophie, Seite 68.
[3]) Ibd.

und Strebungen, welche sie hier anregt und zeitigt, auch die äussere Lage der Menschheit in der beschränkten Ausdehnung umzugestalten, in welcher überhaupt unserem Handeln die Veränderung der natürlichen Grundlagen unseres Daseins gestattet ist[1])".

Bis hierher verfolgten die Lotzeschen Betrachtungen über den Gottesbegriff lediglich den Zweck, die formale Seite seiner Natur und Existenz zu bestimmen, sie liessen dagegen die Frage noch offen, was wir als den lebendigen Inhalt des göttlichen Wesens zu ehren haben. Nur ein „an sich Wertvolles" kann würdig erscheinen, diesen Platz auszufüllen, und in diesem Sinne wertvoll ist allein das „Gute an sich." Wie aber muss die eigentümliche Natur eines Wesens gedacht werden, das nicht nur an den Bedingungen teil hat, unter denen es neben anderen Wesen als gut erscheint, sondern „welches an sich die Güte ist, die wir ursprünglich nur als Eigenschaft an dem Einzelnen kennen[2])?" — Das Prädikat des Guten kann nur von dem Willen eines fühlenden Wesens gelten; denn nur für ein solches bestehen Werte, und wir sprechen ihm jene Eigenschaft zu, insofern es das Streben nach fremder Glückseligkeit als höchste Lust des eigenen Daseins bewertet. Nur in dem angestrebten Glück eines fremden fühlenden Geschöpfes hat der gute Wille sein letztes, durch eigenen Wertgehalt verständliches Ziel. Umgekehrt kann der Wille einer „leidlosen Intelligenz keine sittliche Beurteilung auf sich ziehen[3])," und ebenso würde die selbstloseste Handlung eines fühlenden Wesens sinnlos bleiben, „wenn sie sich auf gar keinen Zweck eines zu realisierenden Gutes bezöge[4])," welches auch als solches von einem genussfähigen Subjekt genossen wird.

Im vorgenanten Sinn lässt sich das ‚Wohlwollen' welches das Glück fremder Wesen will, als die Wurzel alles Guten

---

[1]) Mikr. III, 14.
[2]) Mikr. III, 614.
[3]) Ibd
[4]) Grdz. d. Religionsphilosophie, Seite 56.

betrachten, und, diese Bestimmungen auf Gott übertragen, finden wir in der ‚lebendigen Liebe' ‚das Gute an sich', das wir suchten. Indem nun Gott die Liebe ist, ergiebt sich als oberster Sinn und Zweck seiner Welt „das Streben nach Verwirklichung des Glückes genussfähiger Wesen, aus welchem alle speziellen ‚moralischen Ideen' selbst erst als Ausführungsmaxime dieses an sich ‚heiligen' oder ‚guten' Strebens hervorgehen[1])." Jenem einen göttlichen Willen entspringt nun ferner die gesamte Wirklichkeit. „Keinerlei wesenlose unwirkliche und dennoch an sich ewig gültige Notwendigkeit, weder ein Reich der Wahrheiten noch ein Reich der Werte, ist früher als das erste Wirkliche, sondern das Wirkliche, welches die lebendige Liebe ist, entfaltet sich in die eine Bewegung, die dem endlichen Erkennen sich in die drei Seitenkräfte des Guten, welches ihr Ziel ist, des Gestaltungstriebes, der es verwirklicht, und der Gesetzlichkeit zerlegt, mit welcher dieser die Richtung nach seinem Zwecke innehält[2])."

Unerfüllbar bei unserer mangelnden Einsicht in die Gedanken des göttlichen Weltplanes, wie er in Naturlauf und Geschichte sich entfaltet, bleibt für uns Menschen jene zur vollständigen Ausgestaltung des Weltbildes erforderliche Lösung der Aufgabe, die gesamte Wirklichkeit mit den ewigen Wahrheiten, die in ihr gelten und mit der bestimmten Form des Mechanismus, der sie verwirklicht, aus dem einen höchsten Prinzip der ewigen Liebe herzuleiten. Insofern alle Versuche einer derartigen Deduktion scheitern müssen[3]), insofern spricht er allerdings nur eine allgemeine Ueberzeugung aus, eine Ueberzeugung freilich, der Lotze tiefgehendste Begründung und strenge wissenschaftliche Form verliehen hat, jener Satz nämlich aus der Einleitung zum „Mikrokosmus," in welchem unser Philosoph die Absicht

---

[1]) Grdz. d. Religionsphilosophie, Seite 57.
[2]) Mikr. III, 616.
[3]) Vergl. Mikr. III, 617 ff.

seines Werkes dahin präcisiert, nachzuweisen: „wie ausnahmslos universell die Ausdehnung, und zugleich wie völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat[1])."

[1]) Mikr. I Einleitung, Seite XV.

Lebenslauf.

Ich, Walter Loewig, Sohn des verstorbenen Fabrikbesitzers Gustav Loewig, wurde am 11. September 1876 zu Dresden geboren. Auf der Mittelhausschen Privatschule zu Breslau bis Quarta vorgebildet, besuchte ich daselbst von Michaeli 1888 bis Ostern 1891 das Gymnasium zu St. Maria Magdalena, um sodann in den Jahren von Ostern 1891 bis Ostern 1896 meine Gymnasialbildung am Königlichen Gymnasium zu Hirschberg i/Schl. zum Abschluss zu bringen. Von dieser Anstalt mit dem Reifezeugnis entlassen, widmete ich mich an den Universitäten Breslau, Freiburg i/B. und Leipzig 4 Semester dem Studium der Naturwissenschaften. Nach Breslau zurückgekehrt wandte ich mich allmählich vorwiegend philosophischen Studien zu, besuchte aber daneben auch naturwissenschaftliche, mathematische und kunstgeschichtliche Vorlesungen. Meine Lehrer waren in Freiburg: Claus und Weismann; in Leipzig: Heinze, Leuckart†, Ostwald, Witkowski; in Breslau: Baeumker, Brefeld, Ebbinghaus, Elster, Freudenthal, Hintze, Kükenthal, Küster, Ladenburg, London, O. E. Meyer, Muther, Pughe, Rosanes, Stern, Weiske.

Allen diesen Herren fühle ich mich zu aufrichtigem Dank verpflichtet, vorzüglich Herrn Professor Freudenthal, der mich durch wohlmeinenden Rat bei meinen wissenschaftlichen Arbeiten stets in liebenswürdigster und bereitwilligster Weise unterstützt und gefördert hat.

Thesen.

1) Der Darwinistische Entwickelungsgedanke, wenn er auch von Lotze abgelehnt wird, ist doch durchaus mit der Lotzeschen Philosophie vereinbar.

2) Mit Recht behauptet Lotze, dass alle Realität geistig sein müsse.

3) Der aus der Thatsache der Wechselwirkung erschlossene Begriff einer unendlichen Substanz bietet die Möglichkeit zur Beilegung des Streites zwischen Teleologie und Mechanismus.

4) Auf Grund der modern realistischen Kunstprinzipien, wie sie vor allem in Gerhart Hauptmanns Dramen ihren Ausdruck finden, ist die Gestaltung eines dramatischen Meisterwerkes völlig ausgeschlossen.